
Kitto
Los griegos

Cada cultura, cada pueblo, cada época, y ello en términos tan perentorios que cabria añadir, cada decenio, necesita expresar en alguna obra importante, extensa o condensada, su particular concepto de lo que ha dado en llamarse «el milagro griego».

Este libro resume los grandes rasgos de la personalidad y el carácter de ese pueblo maravilloso. Sabiamente breve, ofrece la doble virtud de reflejar el espíritu claro y sutil de un distinguido helenista y, al propio tiempo, la madurez que la Inglaterra de hoy ha alcanzado en el campo de los estudios clásicos.





H. D. F. Kitto

LOS GRIEGOS

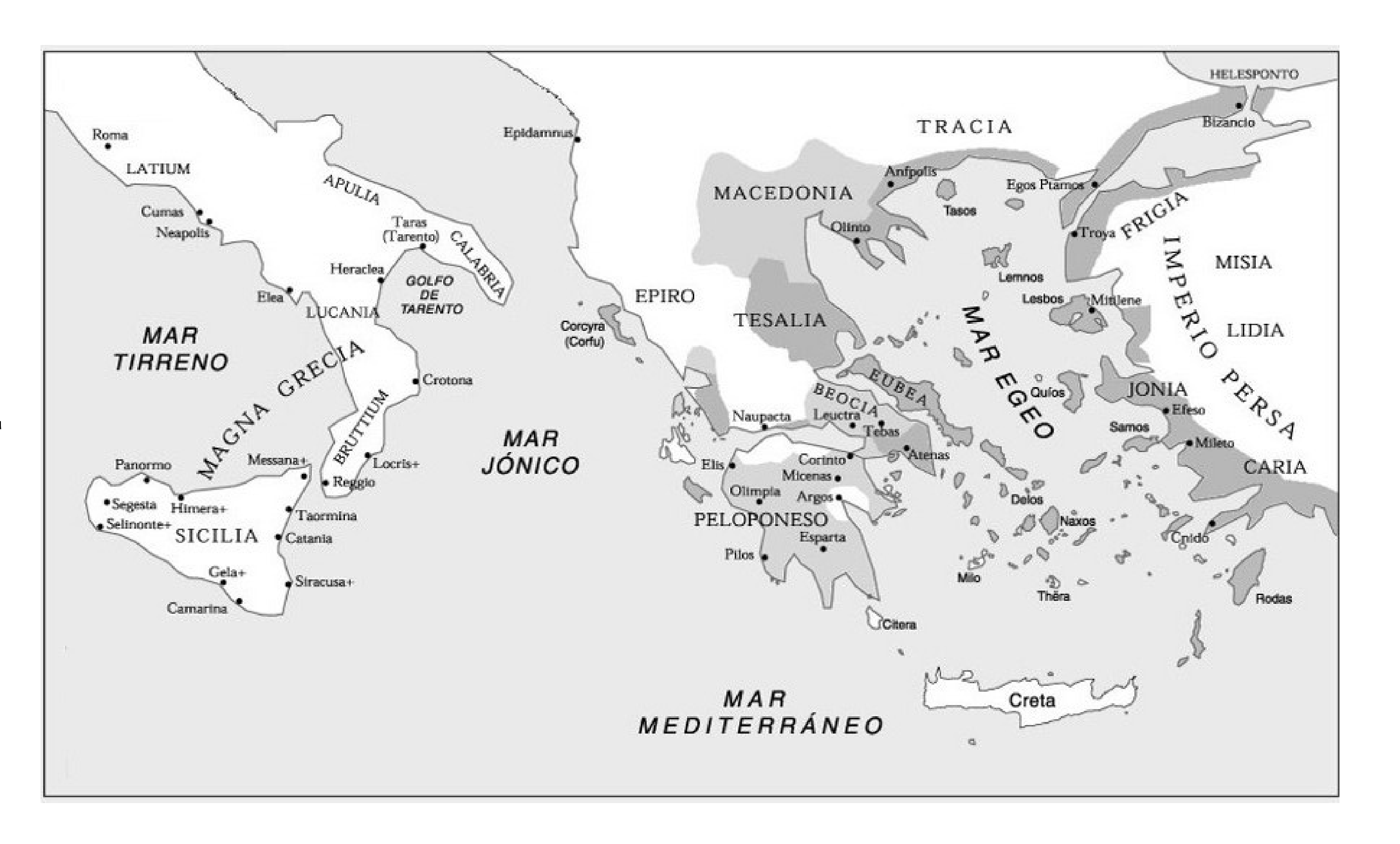
ePub r1.3
Rob_Cole 06.06.2018

EDICIÓN DIGITAL

Título original: *The Greeks*
H. D. F. Kitto, 1951
Traducción: Delfín Leocadio Garasa
Editor digital: Rob_Cole
Primer editor: Dermus (r1.0 a 1.2)
ePub base r1.2
Edición digital: epublibre, 2018
Conversión a pdf: FS, 2018






Roma
LATIUM
Cumas
Neapolis
Elea
MAR TIRRENO
MAGNA GRECIA
LUCANIA
APULIA
Taras (Tarento)
Heraclea
GOLFO DE TARENTO
CALABRIA
Crotona
BRUTTIUM
Locris+
Reggio
Messana+
Panormo
Segesta
Selinonte+
Himera+
SICILIA
Taormina
Catania
Gela+
Siracusa+
Camarina
Epidamnus
MAR JÓNICO
Corcyra (Corfu)
EPIRO
MACEDONIA
TESALIA
Anfípolis
Olinto
TRACIA
Tasos
Egos Pótamos
Lemnos
Naupacta
BEOCIA
Leuctra
Tebas
EUBEA
Atenas
Elis
Corinto
Micenas
Olimpia
Argos
PELOPONESO
Esparta
Pilos
Citera
MAR EGEO
Lesbos
Mitilene
Quíos
Delos
Naxos
Milo
Thera
HELESPONTO
Bizancio
Troya
FRIGIA
IMPERIO PERSA
MISIA
LIDIA
JONIA
Efeso
Samos
Mileto
CARIA
Cnido
Rodas
Creta
MAR MEDITERRÁNEO

Capítulo I

INTRODUCCIÓN

El lector debe aceptar por el momento como razonable la afirmación empírica según la cual en una parte del mundo, beneficiada durante siglos por un intenso proceso civilizador, surgió poco a poco un pueblo, no muy numeroso, ni tampoco temible por su poder, ni por cierto bien organizado, que forjó una concepción absolutamente nueva sobre la vida humana y que mostró, por vez primera, cuál debía ser la función del espíritu del hombre. Esta proposición será ampliada, y espero que también justificada, en las páginas siguientes. Podemos empezar ahora mismo esta ampliación observando que los propios griegos se sintieron, de un modo simple y natural, diferentes de los otros pueblos por ellos conocidos. Los griegos, por lo menos los del período clásico[1], dividían habitualmente la familia humana en helenos y bárbaros. Un griego preclásico, Homero por ejemplo, no se refiere a los «bárbaros» de esta manera, y no porque fuese más cortés que sus descendientes, sino porque esa diferencia no se había aún manifestado en toda su fuerza.

En realidad, esto nada tenía que ver con la cortesía. La palabra griega «bárbaros» no significa «bárbaro» en el sentido moderno, no es un término que denote aborrecimiento o desdén; no designa a gente que vive en cuevas y come carne cruda. Significa simplemente gente que profiere sonidos como «bar, bar» en vez de hablar en griego. Quien no hablaba en griego era «bárbaro», ya perteneciera a alguna tribu salvaje de Tracia, o a una de las fastuosas ciudades de Oriente, o a Egipto que, como bien sabían los griegos, era un país ya organizado y civilizado muchos siglos antes de que existiera

Grecia, «bárbaros» no implicaba necesariamente menosprecio. Muchos griegos admiraban el código moral de los persas y la sabiduría de los egipcios. La deuda —material, intelectual y artística— de los griegos con los pueblos de Oriente rara vez fue olvidada. Sin embargo, esos pueblos eran bárbaroi, extranjeros, y fueron agrupados (aunque nunca confundidos) con los tracios, los escitas y otros semejantes. ¿Solo porque no conocían el griego? No, pues el hecho de que no hablaran griego señalaba una separación más profunda: significaba que no vivían como griegos y que tampoco pensaban como éstos. La actitud que tenían ante la vida parecía ser distinta y, por mucho que un heleno pudiese admirar y hasta envidiar a un «bárbaro» por tal o cual razón, no podía evitar tener la certeza de esta diferencia.

Señalemos al pasar que otra raza (aparte de nosotros) había hecho esta tajante división entre ella y los demás extranjeros. Nos referimos a los hebreos. He aquí dos razas, cada una con plena conciencia de ser distinta de sus vecinos, dos razas que no vivían muy lejos una de la otra y que, sin embargo, se ignoraron casi por completo y no se influyeron entre sí hasta el período siguiente a las conquistas de Alejandro, cuando el pensamiento griego gravitó considerablemente sobre el pensamiento hebreo, tal como puede verse en el Eclesiastés. No obstante, la fusión de lo que ambas culturas tenían de característico —el sentimiento religioso de los hebreos con la razón y el humanismo de los griegos— fue lo que constituyó la base de la cultura europea posterior: la religión cristiana. Las concepciones gentil y bárbara eran, empero, muy diferentes: la una racial y religiosa, la otra solo incidentalmente racial y de ningún modo religiosa. ¿Qué fue entonces lo que llevó a los griegos a establecer tan aguda división? ¿Acaso se justificaba de alguna

manera?

Habría para este interrogante una respuesta, tal vez verdadera y suficiente. Se podría decir que mientras las viejas civilizaciones orientales eran en extremo eficaces en la resolución de sus problemas prácticos, y en su arte a veces se mostraban en el mismo nivel que los griegos, resultaron, sin embargo, estériles desde el punto de vista intelectual. Durante siglos, millones de personas habían adquirido una experiencia de la vida y, ¿qué habían hecho con ella? Nada. La experiencia de cada generación (salvo en ciertas cuestiones prácticas) moría con ella, y no como las hojas del bosque, pues éstas al menos fertilizan el terreno. Lo que afina, preserva y amplía la experiencia de un pueblo es la literatura. Antes de los griegos los hebreos habían elaborado una poesía religiosa, una poesía erótica y además la poesía religiosa y la oratoria de los profetas, pero la literatura en todas sus formas conocidas, (excepto la novela) fue creada y perfeccionada por los griegos. La diferencia entre las crónicas históricas «bárbaras» y Tucídides es la que existe entre un niño y un hombre que no solo es capaz de comprender algo sino también de hacerlo comprensible a los demás. La poesía épica, la historia y el drama, la filosofía en sus distintas ramas, desde la metafísica hasta la economía política, la matemática y muchas ciencias naturales, empiezan con los griegos.

Si pudiésemos preguntar a un griego antiguo qué lo distinguía de un bárbaro, no creo que nombrase en primer término estas conquistas de la mente helena, aunque él sabía muy bien que había resuelto muchos de sus problemas de un modo más inteligente. (Demóstenes, por ejemplo, al reprender a sus conciudadanos por su blanda política para con Filipo de Macedonia, dice: «Vosotros no sois mejores que un bárbaro que intenta boxear. Le pegan en un sitio y sus manos acuden a

ese sitio, le pegan en otro y allí van sus manos».) Tampoco se le ocurría inmediatamente pensar en los templos, estatuas y dramas que con sobrada justicia admiramos. Diría, como ha dicho en realidad: «Los bárbaros son esclavos; nosotros los helenos somos hombres libres».

¿Qué quería él expresar con esta «libertad» del griego y esta «esclavitud» del extranjero? Debemos tener cuidado de no interpretarla solo en términos políticos, si bien tal referencia es asaz importante. Desde el punto de vista político quería decir, no necesariamente que gobernara él mismo, pues a menudo no era así, sino que, como quiera que fuese regida su comunidad, el gobierno respetaba sus derechos. Los asuntos de estado eran asuntos públicos, no de la incumbencia privada de un déspota. El griego era gobernado por la Ley, una ley conocida que respetaba la justicia. Si su estado era una democracia integral el ciudadano participaba en la administración pública —la democracia, según el griego la entendió, llegó a ser una forma de gobierno que el mundo moderno no ha conocido ni puede conocer—; mas si no llenaba esa exigencia, él, por lo menos, se convertía en «miembro» y no en súbdito dentro del sistema y los principios por los cuales éste se regía eran conocidos. El gobierno arbitrario constituía para el griego una ofensa que lo hería en lo más íntimo. Por eso cuando consideraba países orientales, más ricos y civilizados, veía en realidad cómo un régimen de palacio, encabezado por un rey absoluto, gobernaba no según las normas de los primitivos monarcas griegos, normas procedentes de Temis o que respondían a una ley derivada del Cielo, sino de acuerdo con su voluntad personal, la cual no era responsable ante los dioses, porque él mismo resultaba dios. El súbdito de tal amo vivía en la condición de esclavo.

Pero *eleuthería* —de la cual «libertad» es solo una

traducción incompleta— encerraba una concepción más amplia que la que da a entender esta palabra moderna, aun cuando ella significa mucho. La esclavitud y el despotismo constituyen estados que mutilan el alma, pues, como dice Homero, «Zeus despoja al hombre de la mitad de su hombría, si llega para él el día de la servidumbre». La modalidad oriental de la obediencia chocaba al griego como algo no *eléutheron*; como algo que a sus ojos afrentaba la dignidad humana. Incluso ante los dioses oraba el griego erguido como un hombre, aunque conocía tan bien como cualquiera la diferencia entre lo divino y lo humano. Sabía que no era dios, pero tenía, por lo menos, conciencia de ser hombre. Sabía que los dioses se hallaban siempre dispuestos a castigar implacablemente al hombre que imitase a la divinidad y que entre las cualidades humanas les complacían sobre todo la modestia y la veneración. Recordaba, sin embargo, que el dios y el hombre tenían la misma prosapia: «Una es la raza de los dioses y de los hombres; de una sola madre[2] obtenemos ambos nuestro aliento. Pero nuestros poderes son polos separados, pues nosotros no somos nada y para ellos el refulgente cielo brinda por siempre segura morada». Así dice Píndaro en un admirable pasaje, a veces mal traducido por los eruditos que deberían conocerlo mejor, y que le hacen decir: «Una es la raza de los dioses y otra la de los hombres.» Pero el pensamiento fundamental de Píndaro es aquí la dignidad y la fragilidad del hombre, lo cual constituye el origen primordial de esta nota trágica que resuena a lo largo de toda la literatura griega clásica. Y esta conciencia de la dignidad de ser hombre es lo que infunde tal impulso y tal intensidad a la palabra que impropiamente traducimos por «libertad».

Pero hay algo más. Existían otros *bárbaroi* además de los que vivían bajo el despotismo oriental. Estaban, por ejemplo,

los pueblos del Norte, que vivían en tribus, estado del que no hacía mucho habían salido los propios griegos. ¿En qué residía, entonces, la gran diferencia entre tales *bárbaroi* y los griegos, si ello no se basaba en la superior cultura de éstos?

Era la siguiente: los griegos habían desarrollado una forma de comunidad que grosera y erróneamente traducimos por «ciudad-estado», debido a que ninguna lengua moderna puede hacerlo mejor. La pólis estimulaba y satisfacía a la vez los más elevados instintos y aptitudes del hombre. Mucho tendremos que decir sobre la «ciudad-estado»; baste señalar aquí que éste, en su origen una asociación local para la seguridad común, se convirtió en el centro de la vida moral, intelectual, estética, social y práctica de un nuevo hombre, aspectos que desarrolla y enriquece como ninguna sociedad lo hizo antes o después. Ha habido otras formas de sociedad política de tipo estable; la «ciudad-estado» fue el medio por el cual los griegos se esforzaron en hacer la vida de la comunidad y del individuo más excelente que antes.

Lo que un griego antiguo hubiese puesto en primer término entre los descubrimientos de sus conciudadanos era, por cierto, que ellos habían hallado el mejor modo de vivir. Aristóteles en todo caso pensaba así, pues la frase suya que habitualmente se traduce por «El hombre es un animal político», quiere en realidad decir: «El hombre es un animal cuya esencia es vivir en la ciudad-estado». Si no vivía así, el ser humano se colocaba muy por debajo de su verdadera condición en cuanto tiene de más elevado y característico. Los bárbaros no alcanzaron este nivel de existencia; en ello residía la valla que separaba ambas concepciones.

Al compilar esta reseña de un pueblo sobre el que tantas cosas pueden decirse, me he permitido el lujo de escribir acerca de algunos puntos que me interesan personalmente, en

lugar de intentar abarcar el ámbito total de un modo sistemático y tal vez apresurado. Además, me he detenido en Alejandro Magno, es decir, en el período de declinación de la ciudad-estado. Esto no se debe a que considere a La Grecia de las centurias siguientes como carente de significación, sino por el contrario, a que la creo demasiado importante para resumirla en un somero capítulo final, tal como suele hacerse por lo general. Si los dioses me son propicios, me referiré a la Grecia helenística y romana en el segundo volumen.

Me he esforzado en hacer hablar a los griegos por sí mismos, siempre que me ha sido posible, y espero que del conjunto ofrecido surja un cuadro claro y ecuánime. No he querido idealizar, aunque me refiero más a los grandes hombres que a los pequeños y trato preferentemente con los filósofos y no con pícaros. Los panoramas deben divisarse desde las cumbres; los bribones, por lo demás, son casi iguales en todas partes, si bien en la índole del pícaro griego la dosis de malignidad parece haber sido superior a la de estupidez.

Capítulo II

LA FORMACIÓN DEL PUEBLO GRIEGO

Jenofonte cuenta una historia imperecedera que, precisamente por tener ese carácter, puede volver a contarse aquí. Se refiere a un incidente en la expedición de los Diez Mil a través de las terribles montañas de Armenia rumbo al Mar Negro. Estos hombres eran soldados mercenarios reclutados por Ciro el Joven para que lo ayudasen a echar a su hermanastro del trono de Persia. Ciro no les había dicho tal cosa, pues sabía muy bien que ningún ejército griego marcharía voluntariamente hacia un punto distante tres meses del mar. Sin embargo, con engaños y halagos consiguió llevarlos a la Mesopotamia. Los disciplinados y aguerridos griegos derrotaron fácilmente al ejército persa, pero Ciro fue muerto. Sobrevino entonces para todos una situación apremiante. De pronto los persas se encontraron en posesión de un ejército experimentado con el que nada podían hacer y los griegos se hallaban a tres meses de marcha de su hogar, sin conductor, sin paga y sin propósito, como un cuerpo no oficial, internacional, que no debía obediencia a nadie fuera de sí mismo. Bien pudo esta fuerza convertirse en un instrumento de locura y de muerte, impulsada por la desesperación; ya degenerar en bandas de ladrones, hasta verse aniquilada o también pudo incorporarse al ejército y al imperio persas.

Ninguna de estas presunciones se cumplió. Los expedicionarios deseaban regresar a sus hogares, mas no a través del Asia Menor, que a pesar de ser conocida ya no era una ruta conveniente. Resolvieron irrumpir hacia el norte, con la esperanza de alcanzar el Mar Negro. Eligieron general

al propio Jenofonte, un caballero ateniense que resultó tanto presidente de la junta de gobierno como comandante de las fuerzas, pues el plan de acción se decidía en común acuerdo. Gracias a la autodisciplina que los turbulentos griegos solían a veces mostrar, lograron mantenerse unidos, semana tras semana, y prosiguieron su camino a través de aquellas montañas desconocidas, haciendo buenas migas con los naturales cuando podían y luchando con ellos cuando fallaban sus procedimientos conciliatorios.

Algunos perecieron, pero no muchos; pese a todo sobrevivieron como fuerza organizada. Un día, según leemos en la *Anábasis* de Jenofonte —un relato totalmente despojado de la tonalidad heroica—, éste se hallaba al frente de la retaguardia mientras las tropas de exploración trepaban hacia la cima de un desfiladero. Cuando los exploradores llegaron a la cumbre, empezaron de pronto a dar voces y a hacer gestos a los que venían detrás. Éstos se apresuraron, pensando que tenían ante sí alguna otra tribu hostil. Al llegar, a su vez, a la colina, empezaron también a gritar y lo mismo hicieron después las sucesivas compañías: todos gritaban y señalaban animadamente hacia el norte. Hasta que por fin la ansiosa retaguardia pudo oír lo que todos decían: «*¡Thálassa!, ¡thálassa!*». La prolongada pesadilla había terminado, pues *thálassa* significa en griego el «mar». A la distancia se divisaba el cabrilleo del agua salada y donde hubiese agua salada, el griego era comprendido. El camino al hogar se hallaba expedito. Como expresó uno de los Diez Mil: «Podemos terminar nuestro viaje como Odiseo, reposando sobre nuestras espaldas».

Refiero este relato, en parte por seguir el excelente principio de Heródoto según el cual una buena historia nunca está de más para el lector juicioso, en parte a causa de un

hecho sorprendente: que esta palabra *thálassa*, «agua salada», tan eminentemente griega al parecer, no es en absoluto una palabra de este origen. Para ser más precisos: el griego es un miembro de la familia de las lenguas indoeuropeas, junto con el latín, el sánscrito y las lenguas célticas y germánicas. Estas lenguas fueron llevadas por migraciones desde algún lugar de Europa central hacia el sudeste, hacia Persia y la India, de suerte que el *raj* indio es pariente del *rex* latino y del *roi* francés; hacia el sur, a las penínsulas balcánicas e itálica, y hacia el oeste hasta Irlanda. Sin embargo, la voz empleada para designar una cosa tan griega como el mar no es indoeuropea. ¿Dónde la encontraron los helenos?

Un cuadro similar al de Jenofonte puede explicar el hecho, aunque la autoridad más primitiva para esta historia es el mencionado escritor. Unos diez o quizás quince siglos antes de la expedición de los Diez Mil, cierta partida de hombres que hablaban griego emprendía su camino rumbo al sur, más allá de los montes balcánicos, más allá del Struma o del valle del Vardar, en procura de una morada más confortable. De pronto divisaron frente a ellos una inmensa cantidad de agua. Nunca ellos ni sus antepasados habían visto tanta agua. Asombrados, se las arreglaron para preguntar a los naturales qué era eso. Los nativos, más bien confundidos, dijeron: «Bueno, *thálassa* por cierto». Así fue como quedó *thálassa*, después que perecieron casi todas las palabras de aquella lengua.

Sería demasiado imprudente basar sobre una sola palabra cualquier teoría sobre los orígenes de un pueblo. Los vocablos extranjeros son adoptados y pueden desalojar fácilmente a los nativos. Pero si esta civilización fuese heredera directa de otras dos anteriores, existen entonces muchos rasgos en la madura cultura griega del siglo V y los siguientes (antes de

Cristo) que podrían explicarse muy fácilmente. Y no faltan indicios de que así es en realidad.

Examinemos otros pocos vocablos. Hay en griego dos clases de palabras que no reconocen ese origen: las terminadas (como thálassa) en *-assos* o *-essos,* por lo general nombre de lugar —Halicarnaso, donde nació Heródoto, es un ejemplo— y las terminadas en *-inthos,* tales como *hyákinthos, Kórinthos, labýrinthos,* todas conocidas por nosotros. ¿Son importaciones extranjeras? ¿Fue Corinto en su origen una colonia extranjera? Es posible. Pero hay algo aún más sorprendente que Corinto: «Atenas» no es un nombre griego y tampoco la diosa Atenea. El sentimiento se rebela contra la idea de que Atenas deba su nombre a extranjeros considerados intrusos entre los griegos. La tradición también, pues los atenienses eran uno de los dos pueblos griegos que pretendían ser *autókhthones,* o «nacidos en la región». El otro pueblo eran los arcadios, los cuales se habían establecido en Arcadia antes del nacimiento de la luna.

Existen razones, según veremos oportunamente, para considerar las tradiciones con respeto, y hay por lo menos cierto elemento de verdad en estas leyendas arcádica y ateniense, pues Arcadia se halla en la montañosa región central del Peloponeso, harto difícil de conquistar (como lo comprobaron mucho más tarde los turcos), y Ática, el territorio de los atenienses, posee un suelo pobre, poco atractivo para los invasores o inmigrantes. Atenea, entonces, no es griega, y hay motivos para suponer que ella y su pueblo son anteriores a los griegos, lo cual es una cosa muy distinta.

Otra leyenda ateniense puede llevarnos un poco más lejos. Una de las historias atenienses mejor conocidas relataba que hubo una vez un conflicto entre Atenea y el dios Poseidón por la posesión de la Acrópolis. Atenea salió airosa, pero también el dios obtuvo un lugar allí. Ahora bien, Poseidón parece ser

un dios griego —quizá resulte menos confuso decir «helénico»— y Atenea no helénica. La interpretación de tales tradiciones no constituye un criterio de certeza, pero resulta tentador ver en esta leyenda el recuerdo del choque, en el Ática, entre un pueblo helénico que llegaba y los aborígenes adoradores de Atenea, choque que tuvo desenlace pacífico, pues los naturales absorbieron a los recién llegados.

Los propios griegos posteriores creían en una primitiva población no helénica, a la que consideraban pelásgica, cuyos sobrevivientes se conservaban puros en los tiempos clásicos y hablaban en su propio idioma. Heródoto, atraído por casi todo lo que llegó a su conocimiento, se interesó también en el origen de los griegos. Al referirse a las dos ramas principales del posterior pueblo griego, los jónicos y los dorios, afirma que los jónicos eran de ascendencia pelásgica. Y así, para distinguirlos de los jónicos, llama a los dorios «helénicos». Prosigue con estas palabras: «No puedo decir con seguridad cuál fue el idioma utilizado por los pelasgos, pero conjeturando por los que todavía existen… parece que hablaban un idioma bárbaro». «Bárbaro» quería decir simplemente «no helénico». La referencia está bastante de acuerdo con nuestras conjeturas acerca de los atenienses, pues ellos pretendían ser los conductores y la metrópoli de los griegos jónicos, y también pretendían ser indígenas.

Éste sería, pues, el cuadro, si pudiésemos confiar en las tradiciones. Una raza indígena no helénica habitaba el Ática y el Peloponeso. En un momento, imposible de determinar, unos pueblos que hablaban griego procedentes del distante norte emigraron a esta región —sin duda muy gradualmente — e impusieron su idioma a aquéllos, más o menos como hicieron los sajones en Inglaterra. No fue ésta una invasión repentina y catastrófica. Los informes arqueológicos no

señalan una brusca ruptura en la cultura antes de la invasión doria, alrededor de 1100. Restos aislados de pelasgos, que se sustrajeron a la influencia de estos recién llegados, prosiguieron hablando un idioma ininteligible para Heródoto.

He dicho que es imposible determinar la fecha de estas migraciones; sin embargo, puede establecerse un límite inferior. Seguramente estos griegos dorios de alrededor de 1100 no fueron los portadores de la lengua griega a Grecia, puesto que fueron precedidos, por lo menos en dos siglos, por los griegos aqueos, sobre los que sabemos algo, aunque no bastante. Algunos nombres de éstos resultan más familiares a generaciones de ingleses que los nuestros Egbert, Egwith y Aelfric, pues los hijos de Atreo, Agamenón y Menelao eran aqueos, y también Aquiles y otros héroes a quienes cantó Homero unos tres siglos más tarde.

¿Fueron entonces estos aqueos los primeros que hablaron griego en Grecia? Nada nos obliga a pensar así; nada fuera de la tradición nos induce a pensar que se hubiese hablado en Grecia un lenguaje que no fuese el griego puesto que es concebible, aunque quizás no muy probable, que los nombres no helénicos como Atenas sean palabras intrusas.

Pero ¿hay alguna razón para dar crédito a estas tradiciones? Hace cien años, los historiadores afirmaban que no. Grote, por ejemplo, escribió que las leyendas fueron inventadas por los griegos, es decir que eran un producto de su inagotable fantasía, para llenar los espacios en blanco de su pasado desconocido. Así parecía necio creer que un rey Minos había gobernado alguna vez en Creta, o que tuvo lugar la Guerra de Troya. Pero también resultaba necio negar su posibilidad. Un antiguo historiador griego, Tucídides, trataba las tradiciones de manera muy distinta, como datos históricos —de cierta especie— que debían ser sometidos a la crítica y

utilizados de un modo adecuado.

El relato de la Guerra de Troya, en los primeros capítulos de su historia, es un hermoso ejemplo de tratamiento apropiado del material histórico, puesto que nunca se le ocurrió a Tucídides que no se estaba ocupando de un material de ese carácter. Acerca de Minos, el legendario rey de Creta, escribe:

> *Minos es el primer gobernante del que tenemos noticia, el cual poseyó una flota y controló la mayor parte de las aguas que ahora son griegas. Gobernó las Cícladas y fue el colonizador de muchas de ellas. Puso a sus propios hijos como gobernadores. Muy probablemente, limpió el mar de piratas, en la medida que le fue posible, para asegurar sus propios bienes.*

Tucídides, como la mayor parte de los griegos, creía en la verdad general de las tradiciones; los modernos escritores no compartieron esa creencia. Pero la admirable historia de Grote no había alcanzado muchas ediciones, cuando Schliemann fue a Micenas y a Troya y desenterró algo tan excepcional como las dos ciudades de Homero. Posteriormente Sir Arthur Evans fue a Creta y prácticamente exhumó al rey Minos y su imperio insular. Es, pues, bastante claro que entre los comienzos del tercer milenio y más o menos el año 1400 a. C. —un período tan extenso como el comprendido entre la caída de Roma y nuestros días— Creta, particularmente la ciudad de Cnossos, fue el centro de una brillante civilización que se expandió por el mundo egeo en todas direcciones. Como Cnossos no estaba fortificada, sus amos tuvieron que vigilar los mares, tal como dice Tucídides.

Éste es un importante ejemplo de la general verosimilitud de la tradición en el mundo griego. No es difícil encontrar en otras partes casos análogos. Algunas veces las leyendas han sido corroboradas en un grado casi absurdo. La historia del Minotauro constituye un ejemplo. Refiere esta historia —Tucídides es demasiado austero para mencionarla— que

todos los años los atenienses debían pagar un tributo de siete mancebos y siete doncellas a un terrible monstruo, el Minotauro, que vivía en el laberinto, en Cnossos, hasta que fueron liberados por el príncipe Teseo, quien mató al Minotaruro, ayudado por Ariadna y el ovillo de hilo que ella le dio para que pudiese salir del laberinto. Tal es la leyenda, pero he aquí algunos hechos. La primera mitad del nombre «Minotauros» es evidentemente Minos, y la segunda mitad, «tauros», significa en griego toro. De los hallazgos de Evans en Cnossos —frisos, estatuillas y otros objetos— se desprende claramente que estos cretenses adoraban al toro. Ahora bien, si algo de la antigüedad parece un laberinto es el plano del vasto palacio desenterrado por Evans. Además, existe harta evidencia de que estos cretenses del tiempo de Minos utilizaban, como símbolo de la divinidad o de la autoridad, un hacha bicéfala del tipo de la que los griegos llamaron más tarde *lábrys*. Seguramente el Ática estuvo sujeta a la influencia cultural cretense y es muy posible que también estuviese sometida a su dominio político. No es, por consiguiente, aventurado suponer que los señores de Cnossos exigiesen jóvenes de las familias nobles de Atenas como rehenes, en previsión de cualquier eventualidad, tal como lo hicieron los turcos muchos siglos después. En cuanto a Teseo, parece ser una interpolación errónea, pues procede de un período posterior, y hasta ahora nadie ha verificado la existencia de la romántica Ariadna ni encontrado el hilo; en lo demás la leyenda resulta digna de crédito.

Lo mismo sucede con Troya. De las nueve ciudades superpuestas en aquel sitio, Troya VI fue destruida por el fuego más o menos por la fecha tradicional de la Guerra de Troya (1194-1184). Uno de los constantes epítetos homéricos para Troya es «la del ancho camino»: Troya VI tenía una calle

ancha en torno a la ciudad, en el interior de las murallas. Estas murallas fueron edificadas por dos dioses y un mortal, y el sector construido por este último era más débil y resultó vulnerable: las murallas de Troya VI eran más débiles en un punto (donde el acceso era más difícil), y esto coincide con la descripción homérica.

También acontece así con muchas genealogías. La mayoría de los héroes homéricos podían rastrear su ascendencia a través de tres generaciones, luego venía un dios. Con cierta irrespetuosidad se ha sugerido que esto quiere significar: «Y solo Dios sabe quién era el padre de él». Con mayor reverencia uno puede sugerir a su vez que esto representa un pedido de favor divino hecho por el fundador de una dinastía: «Vuestro nuevo rey, por la gracia de Dios». En otra dirección, estas genealogías desaparecen dos generaciones después de la Guerra de Troya, lo cual nos llevaría a la fecha tradicional de la invasión doria, alrededor de 1100, en cuyo tiempo (como lo han demostrado las excavaciones) todas las ciudades del continente fueron destruidas. Además, las más largas genealogías conocidas fueron las de las casas reales de Ática y de Argos, las cuales nos harían remontar aproximadamente hasta 1700 a. C. Ya hemos visto que los atenienses, con cierta probabilidad, pretendían ser los habitantes más antiguos, pero hay también otra cuestión: Atenas y Argos se distinguían entre las ciudades griegas en la época clásica por tener como deidad principal no a un dios, sino a una diosa, Atenea y Hera argiva. Ahora bien, muchas imágenes del culto han sido descubiertas en Creta y ellas muestran patentemente que este pueblo adoraba a una diosa. Si había un dios, estaba subordinado. La diosa era sin duda una diosa de la naturaleza, un símbolo de la fertilidad de la tierra. Las deidades helénicas fueron

preferentemente masculinas. Es por lo menos sugestivo que estos dos pueblos, los atenienses y los argivos, que poseían las más extensas genealogías, adorasen deidades femeninas, una de las cuales, y posiblemente las dos, tenían nombres no helénicos. Zeus (latín *deus*, «dios») es puramente helénico. Tenía una consorte helénica muy misteriosa, Dione, cuyo nombre es semejante al suyo propio. Pero en la mitología griega su consorte era la argiva Hera, y un Himno homérico nos asegura que ésta se había resistido a desposarse con él, no sin razón, según se expresa. Una vez más acude una interpretación evidente; se trata de la fusión de dos pueblos diferentes culturas, en apariencia de distintas lenguas, y posiblemente también de otro origen racial.

Vemos, entonces, que de ningún modo deben descartarse de entrada las tradiciones que pretenden ser históricas. Heródoto, un ávido averiguador que no carecía de crítica, consideraba a los griegos jónicos como un pueblo «bárbaro» que había sido helenizado. Es posible mostrar que tenía razón. En tal caso, no debe sorprendernos comprobar que el proceso se cumplió en forma muy gradual. Sólo la invasión doria presenta la apariencia de una conquista general.

Nuestra breve exposición ha abordado otro punto: los dioses y las diosas. En las observancias religiosas de la Grecia clásica existe una especie de dualismo. Esto resulta extraño en un pueblo tan filosófico, aunque se comprende muy bien si admitimos que la cultura griega desciende de otras dos profundamente distintas. Visto a la distancia, el Panteón olímpico de los doce dioses, presidido por Zeus, parece de una imponente solidez, pero, si observamos más de cerca, esta solidez se desvanece. Ya vimos que las diosas ni siquiera tienen nombres griegos, y que el punto clave de esta construcción, el matrimonio de Zeus y Hera, parece ser un

mero matrimonio dinástico. Además, existía toda una zona de culto y creencia que solo mantenía con el Olimpo una conexión accidental. Los verdaderos cultos olímpicos se basaban en ideas de un dios que protegía la tribu, el estado o la familia, que tomaba al huésped o al suplicante bajo su custodia. El dios no estaba, en realidad, íntimamente relacionado con el organismo social. Era también un dios de la naturaleza, pero solo en el sentido de que explicaba ciertas fuerzas naturales: Zeus enviaba la lluvia y el rayo; Poseidón irritaba el mar y sacudía la tierra. Atenea fue enteramente absorbida dentro de este sistema: se convirtió en la hija de Zeus, la protectora armada de la ciudad, la dispensadora de la sabiduría social. Pero su lechuza nos recuerda su origen; fue una diosa de la naturaleza y no una diosa de la tribu. Junto a los cultos olímpicos y en abierto contraste con ellos, existían en Grecia otros basados en los misteriosos poderes vivificantes de la naturaleza. Y así, por ejemplo, estos misteriosos cultos interesaban el individuo, mientras que los olímpicos atañían al grupo; aquéllos admitían a cualquiera, esclavo o libre, éstos solo admitían a los miembros de la colectividad; aquéllos enseñaban doctrinas de reencarnación, de regeneración, de inmortalidad; éstos no enseñaban nada: solo les concernía la celebración de los honores debidos a los inmortales e invisibles miembros de la comunidad. Se trata de concepciones religiosas completamente distintas y nos aproximaremos a la verdad si decimos que la concepción del dios es europea y la concepción de la diosa mediterránea. Las diosas procedían en línea recta de la Creta minoica.

Ya es tiempo de decir algo de esta antiquísima civilización, que era un confuso recuerdo para los griegos de la historia y una mera fantasía para nuestros abuelos. Cronológicamente, comienza en la edad neolítica, alrededor

del año 4000 a. C., ha alcanzado la Edad de Bronce hacia el año 2800, y posteriormente florece, con períodos de gran esplendor alternando con épocas de relativo estancamiento, hasta que, a la postre, Cnossos es saqueada y destruida alrededor de 1400. Geográficamente, se inicia en Cnossos; se extiende a otros lugares de Creta; luego en forma gradual a las islas del Egeo y a muchas partes no solo de la Grecia meridional y central sino a las costas de Asia Menor y hasta de Palestina. A partir de 1600 algunas zonas del continente griego comienzan a rivalizar con la propia Cnossos como centros de civilización y después de la destrucción de esta ciudad se convierten en sus herederas, entre éstas la principal es Micenas; de aquí que a esta tardía rama de la antigua cultura minoica o egea (aunque la primera en ser redescubierta) se la conozca por civilización micénica. Una antigua etapa de esta civilización, imperfectamente recordada es lo que constituye el fundamento de la *Ilíada*.

No es posible aquí decir mucho sobre esta civilización. La ausencia de fortificaciones confirma que se asentaba políticamente en el poder marítimo; los vastos edificios dan fe de su riqueza. El complejísimo plano del palacio en Cnossos sugiere que era un centro de administración más que una fortaleza. Podemos atribuir sin reparos a estos antiguos cretenses un gobierno de palacio; es imposible descubrir entre las ruinas cualquier tipo de gobierno popular. Los vasos pintados, los frisos, las estatuillas y otros vestigios muestran que esta civilización poseía gran elegancia, vigor, alegría y bienestar material. Se cita a menudo la observación de un estudioso francés al contemplar las damas cretenses de un friso: *Mais ce sont des Parisiennes!* Y además —para referirnos a otro aspecto de la cultura humana— el sistema de desagüe del gran palacio fue aclamado como «absolutamente inglés». La

alfarería, grande y pequeña, muestra en sus mejores períodos una maravillosa artesanía y sentido del diseño. Parece a veces recargada, colmada de adornos donde debería haber espacios vacíos; pero, por otra parte, suele emplear esos espacios con una audacia y una seguridad que recuerdan al mejor arte chino. En general, nuestra impresión es de una cultura alegre, aristocrática, en la que se destacan en primer plano la caza, las acometidas de toros y las acrobacias.

Pero otros aspectos de su civilización eran tan importantes para estos minoicos como su arte y posiblemente aún más. En los libros sobre las civilizaciones pretéritas suele darse al arte un espacio excesivo. Ello se debe a dos razones. En primer lugar, es más fácil fotografiar un templo o una pintura que un credo moral o una filosofía política; y en segundo lugar, muchos pueblos han sido desarticulados en todo, menos en su arte. En realidad, los griegos y los judíos fueron los primeros pueblos antiguos que no sufrieron tal desmembración. Eso es lo que sucede también con los minoicos. Su arte nos habla directamente; las demás cosas lo hacen en forma indirecta, mediante inferencias. Sus vestigios son abundantes e incuestionables, en ambos sentidos de la palabra. Pero lo que pensaban sobre la vida, cómo enfrentaban sus problemas, no lo sabemos. Conocieron por cierto el arte de la escritura; poseemos muestras de ello, pero no podemos leerla. Esperemos que alguien alguna vez logre descifrarla y traducirla, para decirnos quizás por qué un oficial estaba enojado con su subalterno o cuál era el precio de la carne en el siglo XVII a. C. Pero, aunque no sepamos nada, excepto por deducción, sobre sus ideas y experiencias, sabemos algo sobre su linaje. Han dejado representaciones de sí mismos y ellas nos demuestran claramente que pertenecían a esa raza «mediterránea» de hombres delgados, de piel oscura y

cabellos negros, que fueron oriundos del norte de África. Estos hombres ya habían pasado la era paleolítica cuando algunos de ellos arribaron a la deshabitada Creta. ¿Siguieron otros más adelante y se establecieron en regiones de Grecia? Esto es lo que en realidad desconocemos.

El último arte cretense lleva directamente a la cultura «micénica» del continente, casi sin interrupciones, aunque con el agregado de nuevos rasgos. El plano del palacio típico era diferente. No solo tenía éste más aspecto de fortaleza (circunstancia que explicarían las condiciones más turbulentas del continente), sino que los cuartos parecen haber sido menos abiertos, como si el estilo hubiese tenido origen en un clima más riguroso; además, a medida que se desarrollaba, este estilo logró una simetría sin parangón en la arquitectura cretense. Otra diferencia es la gran importancia que adquiere la figura humana en la pintura de vasos. Los artistas cretenses habían utilizado principalmente modelos lineales y dibujos (sean naturalistas o estilizados) derivados de la vida animal o vegetal; los artistas micénicos continuaron los diseños lineales, pero utilizaron con más frecuencia la figura humana, como ser en escenas de procesiones y de carreras de carros.

¿Quiénes eran los hombres que forjaron esta cultura micénica? ¿Eran artistas y artesanos que abandonaron una Creta en decadencia y se establecieron entre los rudos helenos ejerciendo su arte para ellos? ¿O bien estamos (lo que parece más probable) ante una población predominantemente no griega, ya muy influida por Creta y semejante al pueblo cretense, pero dominada por una aristocracia griega de aurigas recién llegados? Si esta última suposición es cierta, ¿es posible que Heródoto tenga razón y que la masa de los «micénicos» fuesen jónicos, ya helenizados o no? Estas

preguntas podrán responderse algún día. Entre tanto, cualquiera sea el cuadro que intentemos bosquejar, será prudente no hacerlo demasiado ordenado, pues, sin duda, las inmigraciones casuales y las conquistas locales han proseguido durante largo tiempo. Algún lugar de este cuadro debe reservarse para los «aqueos de cabello rubio» de Homero, hombres de cabellos rojizos (*xánthoi*), que se distinguían de los de cabellera negra a quienes gobernaban. Los reyes nacidos de Zeus que aparecen en Homero constituían una aristocracia casi feudal cuyos súbditos inertes desempeñaban un pequeñísimo papel en la guerra o en la política, algo así como la aristocracia normanda que se estableció en la Inglaterra sajona. El «palacio» que Atreo edificó en Micenas y legó a su hijo Agamenón era más una fortaleza que una residencia en el centro de un sistema de caminos estratégicos que brindaban seguro dominio de las distintas partes del Peloponeso y de la Grecia central: y en estas partes de Grecia había otras fortalezas de la misma índole. Las armas aqueas de hierro habían demostrado ser superiores a las micénicas de bronce, pero en general la cultura micénica era más elevada. Desde este punto de vista, es interesante señalar una de las inexactitudes de la tradición que siguió Homero tres o cuatro siglos más tarde. En algunos aspectos, esta tradición reproduce la edad micénica con notable fidelidad, especialmente en su geografía política. Cuando Homero escribió —quizás alrededor de 850— la invasión doria de 1100 había cambiado por completo el mapa de Grecia. La propia Micenas, por ejemplo, era ya un lugar de escasa importancia, y la costa de Asia, patria de Homero, se había hecho griega. Sin embargo, la *Ilíada* conserva con plena fidelidad una descripción de Grecia del siglo XIII; nada en ella denota la Jonia que el propio Homero conoció en Asia. Pero lo interesante de la inexactitud es que el arte y los artículos de

lujo que describe Homero son atribuidos a los fenicios. Su fabricación nacional se había olvidado por completo y hubiese parecido algo increíble. Los aqueos eran rudos conquistadores sin ningún arte y más todavía los dorios que vinieron después. Han sido comparados con un hombre que recibe una herencia y malgasta todo su capital.

Otras contradicciones apuntan en la misma dirección. En Homero los muertos son quemados, pero la costumbre nativa —y también la habitual costumbre clásica— era sepultarlos. En Homero encontramos la religión olímpica de los dioses celestiales; no hay huellas de las diosas terrestres de Creta y del Egeo. En Homero hay cacerías a granel, pero ni rastros de luchas con toros, tan importantes en el arte micénico. Podrían citarse más ejemplos. La tradición homérica es exacta hasta donde llega, pero es la tradición de una pequeña clase conquistadora, separada por un abismo de la vida de los sojuzgados más civilizados, aunque no destruyese bruscamente ni siquiera modificase esta vida superior.

¿Cuándo llegaron los aqueos? La formulación de tal pregunta importa, sin duda, simplificar demasiado la cuestión. Cnossos fue destruida, seguramente por invasores de ultramar, hacia 1400 y los relatos egipcios dicen que las «islas del mar» fueron perturbadas y las costas de Egipto invadidas por *akhaiwashi*, nombre que se aproxima lo bastante a los *akháivoi* homéricos como para asegurar la identificación. Más adelante sabemos por fuentes hititas que existen merodeadores en Asia mandados por un hombre cuyo nombre se parece sospechosamente a «Atreo». El padre de Agamenón se llamaba Atreo. No hay necesidad de identificarlos. El Atreo que conocemos era el rey de Micenas, hijo de Pélops que dio su nombre al Peloponeso («isla de Pélops»), y tal vez no fuese la persona a propósito para andar

cazando hititas en Asia Menor. «Pélops» es un nombre griego que significa «rostro rojizo», y él vino desde Lidia, Asia Menor, de modo que el otro Atreo pudo haber sido de la misma familia.

Todo esto sugiere dilatados disturbios durante los siglos XV y XIV, circunstancias en que un pueblo llamado aqueo toma la primacía. Si damos crédito a las genealogías, Pélops atravesó el Egeo y se unió por matrimonio con la familia real de Elis, cerca de Olimpia, en la primera mitad del siglo XIII, en tanto que su nieto Agamenón condujo hasta Troya a los aqueos unidos muy a comienzos del siglo XII (tradicionalmente, 1194). Además, si las genealogías son de fiar, durante el mismo siglo decimotercero se fundaron otras dinastías aqueas.

Pero todas ellas sucumbieron y la decadente Edad micénica llegó a su fin, al concluir el siglo XII. Otros conquistadores, los dorios, bajaron de la Grecia septentrional y central. Esta vez no se trataba de aventureros prósperos que capturaban o saqueaban pequeños reinos, sino de un destructor alud de hombres, que terminó súbitamente con una larga civilización e inició una Edad Oscura, tres siglos de caos, después de la cual empieza a surgir la Grecia clásica. Los jónicos buscaron refugio al otro lado del mar (con excepción de los atenienses); el nombre «Acaya» se redujo a la estrecha planicie a lo largo de la costa meridional del golfo de Corinto, y los aqueos «de cabellos rojizos» —junto con los dorios que los tenían de igual tono, si es que eran de ese color— fueron absorbidos por el tipo de cabello oscuro que produce Grecia, del mismo modo como los celtas rubios de Galia se convirtieron en los morenos franceses. Hace cien años esta Edad Oscura era completamente desconocida, a no ser por el subitáneo e inexplicable resplandor de Homero; y la Era

Clásica que siguió representaba el milagroso florecimiento de la civilización y el arte en Europa. Ahora esta oscuridad es menos densa, ya que podemos observar a través de ella las artes del alfarero y el forjador de metales. Este último arte realizó verdaderos progresos, estimulado por la introducción del hierro y la pintura de la alfarería; aunque ésta perdió la elegancia, libertad e invención de la primera época, produjo en el siglo IX los excelentes vasos *Dípylon* de Atenas. Como la antigua alfarería minoica, estos vasos están decorados con modelos geométricos; pero, además, descubrimos un motivo que no era tan común en Creta; la figura humana. Así encontramos temas tales como guerreros con sus carros, escenas fúnebres, hombres remando en naves de guerra. Las figuras son estilizadas, con finas líneas en lugar de brazos y piernas, un círculo en lugar de cabeza y un triángulo en lugar de torso; todo muy primitivo en cuanto a su técnica, pero en extremo logrado en el diseño general, que muestra, como algunos vasos micénicos, el interés típicamente helénico en el hombre y sus obras.

Lo que antecede ha sido un examen externo y por cierto inconcluyente, pero ha puesto de relieve un punto importante: que el arte de la Grecia clásica no era una creación totalmente nueva, sino más bien un Renacimiento. Un Renacimiento en condiciones muy diferentes y de índole muy diversa. Algo ha sido agregado al arte primitivo; la confusión que acabamos de describir produjo una fusión: un nuevo pueblo con los dones de sus dos progenitores. He sugerido, quizás un tanto temerariamente, que tenemos indicios de esto en la predilección que muestran los pintores micénicos en primer lugar y luego los atenienses, por las actividades humanas y sin duda esta simpatía por el hombre es una de las características dominantes del pensamiento griego. Pero tal vez podamos

calar más hondo. La grandeza del arte griego —la palabra está usada en su sentido más amplio— reside en que concilia acabadamente dos principios que a menudo se oponen: por una parte dominio, claridad y una fundamental seriedad y por la otra, esplendor, imaginación y pasión. Todo el arte clásico griego posee en grado sumo esa cualidad intelectual que se manifiesta en la lógica y la certidumbre de su construcción. A nosotros el intelectualismo en el arte nos sugiere cierta aridez, pero el arte griego —sea el Partenón, una tragedia de Esquilo, un diálogo platónico, una pieza de orfebrería, la pintura que la adorna o un pasaje de difícil análisis en Tucídides— posee, con todo su intelectualismo, una energía y una pasión que se destacan precisamente por estar regidas con tanta inteligencia.

Ahora bien, si comparamos el arte de la Grecia clásica con el arte minoico o egeo, hallamos una significativa diferencia. Lo mejor del arte minoico posee todas las cualidades que el arte puede tener, menos este consumado intelectualismo. Es difícil imaginarse un arquitecto griego que conciba, ni aun por accidente o bajo pena de muerte, un edificio de plano tan caótico como el palacio de Cnossos. El arte griego obtuvo algunos de sus triunfos más brillantes en la más rigurosa y seria de todas sus expresiones: la escultura de gran tamaño; y no es casual que, hasta el presente, entre las obras pertenecientes a la escultura minoica solo se hayan encontrado obras pequeñas. Por cierto que todo arte digno de tal nombre debe ser serio y reflexivo; sin embargo, uno se siente inclinado a atribuir estas cualidades al arte griego y no al minoico. A este arte parecen convenir otros adjetivos tales como brillante, sensitivo, elegante, alegre, pero no «intelectual».

Esta condición intelectual del arte griego nos remite a los

helenos, y no sin pruebas. Cuando bajaron de las montañas del norte, no traían consigo arte alguno, pero sí traían un idioma y en este idioma griego —en su íntima estructura— se encuentran esa claridad, ese equilibrio y esa exigencia de rigor que advertimos primordialmente en el arte clásico y echamos de menos en el anterior. En primer término, el griego, como su primo el latín, es un idioma rico en inflexiones, con una sintaxis elaboradísima y delicada. Cuando más nos remontamos en la historia del lenguaje, lo más elaborado son las inflexiones y (en muchos aspectos) lo más delicado es la sintaxis. La sintaxis griega es mucho más variada, mucho menos rígida que la latina. El estudiante de lenguas clásicas no tarda en descubrirlo, con alegría o con pena, según su temperamento. Por consiguiente, está en la naturaleza del griego expresar con suma exactitud no solo la concordancia entre ideas, sino también matices de significación y de sentimiento. Pero más cerca de nuestro punto está una consecuencia de esto —a no ser que se trate de una causa—: el estilo periódico. Tanto en griego como en latín, si una expresión es compleja, por constar de una o más ideas explicativas o modificadoras, todo el complejo expresivo puede formularse, y así se hace normalmente, con la mayor claridad en una sola oración. Esto significa que ambos idiomas poseen una cualidad señaladamente arquitectónica. Pero existe entre ellos una importante diferencia. Los romanos parecen haber obtenido el estilo periódico a fuerza de empeño y denuedo; los griegos nacieron con él. No solo posee el griego muchas más formas para deslizarse dentro de una cláusula subordinada —por ejemplo, el verbo regular griego tiene diez participios (si he contado bien) y el latino tres— sino que también se halla este idioma bien provisto de pequeñas palabras —conjunciones— que funcionan en parejas o en grupos y cuya única tarea es hacer clara la estructura

sintáctica. Éstas actúan, según puede verse, como hitos indicadores.

El lector habrá tenido más de una vez la molesta experiencia siguiente. Al leer en alta voz una oración en inglés, llega un punto en que baja la voz, creyendo que la oración llega a su término, pero en ese momento crítico no encuentra un punto, sino un punto y coma o una coma, de modo que tiene que retroceder una o dos palabras, retomar aliento y luego proseguir. Esto no le pasaría nunca en griego, porque el escritor griego habrá puesto al comienzo la palabra *te*, la cual significa: «Esta oración (cláusula o frase) va a tener por lo menos dos miembros coordinados, y el segundo (y los siguientes, si los hay) será una simple adición del primero», o bien la palabra *mén*, la cual significa lo mismo, salvo que esta vez el segundo (y los siguientes) miembros no serán una continuación, sino una oposición. En inglés puede, por supuesto, empezar una oración con «Mientras, por otra parte…». Pero el griego hace esto con mayor facilidad, por instinto y siempre. No poseemos transcripciones directas de la conversación en griego antiguo, pero hay pasajes, en los dramaturgos y en Platón, en que el escritor se esfuerza en dar la impresión del habla improvisada y en ellos no es excepcional una estructura periódica magníficamente elaborada; pero, aunque no encontremos esto, hallamos un ordenamiento de la oración perfectamente nítido y libre de toda ambigüedad como si el hablante viese en un destello el plano de su idea, y por consiguiente de su expresión, antes de empezar a formularla en palabras. Está en la naturaleza de la lengua griega el ser exacta, sutil y clara. La imprecisión y la falta de claridad en que ocasionalmente suele incurrir el inglés[3] y de la cual a veces sale a flote el alemán, es en absoluto ajena al griego. No quiero con esto decir que no

puedan expresarse desatinos en griego, pero el desatino se hace patente en seguida. El vicio griego en lo que respecta al idioma no es la vaguedad o la borrosidad, sino una especie de claridad artificial, un trazo firme donde no hay distinciones.

La mentalidad de un pueblo se expresa tal vez más directamente en la estructura de su idioma que en cualquier otra de sus realizaciones, pero en toda obra griega encontraremos esta firme comprensión de la idea y su enunciado en forma clara y económica. Junto con esta lucidez, poder constructivo y seriedad, descubriremos también una aguda sensibilidad y una invariable elegancia. He aquí el secreto de lo que se ha llamado «el milagro griego», cuyo esclarecimiento —o una buena parte de él— reside en la fusión de culturas, si es que no también de pueblos.

Capítulo III

EL PAÍS

Tal vez sea éste el lugar adecuado para considerar brevemente la geografía de Grecia. ¿Cuál es la naturaleza del país que atrajo a estas sucesivas bandas de rudos nórdicos, alguna vez de orientales, y qué hizo por ellos?

El lector se hallará sin duda familiarizado con la configuración general de Grecia —tierra de montañas calizas, valles angostos, golfos extensos, escasos ríos y numerosas islas —, elevaciones sobrevivientes de un sistema de montañas sumergido, según sugiere una ojeada sobre el mapa de la península. Hay unas pocas llanuras, no muy extensas pero extremadamente importantes en la economía y la historia del país. Algunas de éstas son costeras, tal como la angosta y fértil llanura de Acaya que se extiende a lo largo de la costa meridional del Golfo; otras se hallan en el interior, como Lacedemonia (Esparta); otras quizás casi totalmente aisladas del mar por cadenas de montañas, como las llanuras de Tesalia y Beocia. La llanura beocia es especialmente feraz[4], y con una atmósfera muy cargada; los atenienses, más inteligentes, solían apodar a sus vecinos «cerdos beocios».

Grecia es una región de gran variedad. Las condiciones mediterráneas y subalpina existen a pocas millas de distancia entre sí; llanuras fértiles alternan con zonas de abruptas montañas. Más de una emprendedora comunidad de marinos y comerciantes tiene por vecino a un pueblo de tierra dentro, agricultor, que apenas si conoce el mar y el comercio, un pueblo tan tradicional y conservador como lo son el trigo y el ganado. Los contrastes en la Grecia de hoy pueden resultar sorprendentes. En Atenas y el Pireo, uno tiene a su

disposición —o tenía, antes de la guerra— una amplia y moderna ciudad europea, con tranvías, ómnibus y taxis, aviones que llegan con intervalo de pocas horas y un puerto atestado de buques que se dirigen a los más diversos rumbos: a Egina, al otro lado de la bahía, a la costa oriental, a la costa occidental o, a través del canal, a Alejandría, a los principales puertos de Europa, a América. Pero pocas horas después uno puede encontrarse en zonas de la Grecia central o del Peloponeso, donde en muchas millas a la redonda los únicos caminos son las huellas de las cabalgaduras y el único vehículo rodante es la carretilla. En Calamata, me mostraron un grande y moderno molino harinero, al que llegaba el grano directamente, por succión, de las bodegas del buque que lo había traído. Dos días antes, a menos de veinte millas de allí, había visto hacer la trilla al estilo del Antiguo Testamento, con caballos o mulas corriendo alrededor de una era circular en un rincón del campo y el ahecho efectuado en el mismo lugar con la infaltable ayuda del viento. En la antigüedad los contrastes tal vez no fuesen tan grandes, pero son también sorprendentes. Tropezamos con la variedad por doquier y esto constituye un hecho de gran significación.

Tiene gran importancia para el desarrollo de la cultura griega el hecho de que la mayoría de los estados tuviese su franja de llanura fértil, de tierras altas de pastoreo, de laderas boscosas y de cumbres áridas, y además en muchos casos acceso al mar. No había estados como Birmingham o Wiltshire; tampoco comunidad, es decir, no imperaba un modo de vida uniforme; había incluso menos uniformidad que en la Inglaterra medieval. Estados que consideramos primordialmente comerciales e industriales, tales como Corinto y Atenas, eran por lo menos tan agrícolas como comerciales. El esplendor de la vida cívica ateniense en el

siglo V nos hace olvidar fácilmente que la mayoría de los ciudadanos atenienses se dedicaba con preferencia a la granja. De las primeras comedias de Aristófanes surge con evidencia que Atenas conservó mucho de ciudad campesina y Tucídides subraya que los que poseían tierra en Ática vivieron en ella hasta que la guerra del Peloponeso los impulsó a la ciudad por razones de protección. Así fue como las invasiones espartanas los convirtieron en residentes urbanos. Si esto es cierto para los atenienses, lo es mucho más para los otros estados. La ciudad y el campo se hallaban íntimamente unidos, salvo en aquellas zonas más remotas, como Arcadia y la Grecia Occidental, que carecían por completo de ciudades. La vida urbana, donde la hubo, tuvo siempre conciencia de su vinculación con el campo, la montaña y el mar, y la vida rural conocía los usos de la ciudad.

Esto fomentó una sana y equilibrada perspectiva. La Grecia clásica no conoció la resignada inmovilidad de los hombres de la estepa y experimentó muy escasamente[5] las torpes veleidades de la multitud urbana.

Con tal variedad de suelo y clima, el estado griego normal se bastaba a sí mismo, y podía disfrutar una equilibrada vida social. Los griegos tenían una palabra para designar esta autosuficiencia, *autárkeia* o autarquía, que hemos aprendido a utilizar en estos últimos años, pero en un contexto más deprimente; para el griego, como luego veremos, ella era una parte esencial de la idea del Estado y las condiciones físicas de su país lo capacitaban para hacerla efectiva.

Había otra importante consecuencia de la constante variedad que se da en este pequeño mundo griego. Aunque la mayoría de los estados pudiesen bastarse a sí mismos, gracias a las variantes de altitud muchos tenían sus productos especiales, por ejemplo, la aceituna del Ática, el mármol de

Melos, el vino de la islita de Pepareto. Esto fomentaba un activo comercio y un intercambio incesante. Además, las comunicaciones por mar eran fáciles y bastante seguras, salvo en el invierno. Junto a esto, debemos considerar otro hecho de importancia decisiva: que Grecia en su conjunto mira hacia el sudeste. Las montañas siguen en esa dirección; en consecuencia también los valles y los puertos, y las series de islas, prolongación de las cadenas de montañas, sirven de guía al tripulante de cualquier esquife, el cual, sin auxilio de la brújula, puede arribar sano y salvo a Asia o a Egipto, cunas de anteriores y más ricas civilizaciones. Grecia fue así, en sus días prehistóricos, tentadoramente accesible para los comerciantes y para otros navegantes procedentes de Creta y luego de Fenicia y más tarde, cuando, en los tiempos históricos, los propios helenos cobraron afición al mar, sus derroteros los llevaron a tierras más antiguas que la suya. La diferencia con Italia aclarará este punto. Los Apeninos se yerguen cerca de la costa oriental; por consiguiente, los ríos y valles corren hacia el oeste, y las llanuras fértiles y los puertos se hallan en la costa occidental. La costa italiana del este es de lo más inhóspita. A consecuencia de esto, la civilización llegó tardíamente a Italia; la influencia minoica fue escasa y los griegos, cuando a su vez establecieron colonias, prefirieron bordear la costa meridional y subir por el oeste. La gran diferencia entre la civilización griega y la romana se debe en gran medida al hecho de que los latinos, a la inversa de los helenos, no se encontraron con la antigua cultura del sudeste del Mediterráneo firmemente afincada en la península que invadieron. Los Apeninos habían servido en gran parte de muralla. Otro contraste podría establecerse entre el archipiélago griego y las islas Hébridas. Las diferencias existentes entre ambos en cuanto a clima y fertilidad son bastante evidentes, pero hay otra circunstancia: que los

productos de una de las islas Hébridas son los mismos que los de la otra y también que los del continente. Por consiguiente, en condiciones primitivas el comercio era flojo, y no había oposiciones agudas que ensancharan la mente; además, las rutas marinas llevaban no a Fenicia o a Egipto, sino a un continente escasamente distinto, o al Atlántico norte, de donde un hombre, si tenía la suerte de sobrevivir, no volvía más sabio que cuando había partido.

Otro factor de importancia es el clima. Éste, en conjunto, es muy agradable y estable. Grecia es uno de esos países que tienen un clima y no simplemente un estado atmosférico. El invierno es severo en las montañas; en otras partes, bonancible y soleado. El verano comienza pronto y es caluroso, pero, salvo en las llanuras cerradas, el calor no es abrumador, pues la atmósfera es seca y su rigor es mitigado por la diaria alternancia de las brisas terrestre y marina. La lluvia es casi desconocida en verano; el final del invierno y el otoño son las estaciones lluviosas.

Entre los escritos médicos griegos atribuidos a Hipócrates hay un breve tratado titulado Aires, augas, lugares. Este opúsculo da una triste impresión del clima griego. El desconocido escritor nos dice que si un lugar está situado entre el sudeste y el sudoeste, abierto a los vientos calientes y resguardado del norte, las aguas serán calientes en verano, frías en invierno y muy saladas, porque estarán cerca de la superficie. Los habitantes padecerán de flema, y en consecuencia de trastornos digestivos; comerán y beberán escasamente; las mujeres serán enfermizas y propensas a tener abortos; los niños se verán atacados por convulsiones, asma y epilepsia y los hombres estarán expuestos a disenterías, diarreas, escalofríos, fiebres crónicas, eczemas y hemorroides y, después de los cincuenta años, quedarán paralíticos a causa

de humores que bajan de la cabeza. Sin embargo, la pleuresía, la neumonía y otras pocas enfermedades se dan muy raramente.

Si uno está situado hacia el lado del norte, padecerá los trastornos contrarios. Las aguas serán duras y el físico del hombre también. Éste será delgado y musculoso, comerá bastante, pero beberá poco, «ya que es imposible ser al mismo tiempo un individuo de buen apetito y un bebedor resistente», y estará propenso a la pleuresía y a los desgarramientos internos. Los partos serán difíciles y la crianza de niños parece poco menos que imposible. Lo mejor es estar situado hacia el este; lo peor hacia el oeste.

No es un cuadro muy grato, pero los libros de medicina son siempre horripilantes, y de todos modos este escritor es evidentemente un hombre que no controla su imaginación, es decir, no es el arquetipo del científico griego. Busquemos otra clase de pruebas. Tomemos al azar los siguientes nombres pertenecientes a una época reciente: Haydn, Mozart, Beethoven, Goethe, Schubert, Mendelssohn, Wordsworth, Coleridge, Keats, Shelley. De la época griega, una lista similar de nombres. Esquilo, Sófocles, Eurípides, Aristófanes, Sócrates, Platón, Isócrates, Gorgias, Protágoras, Jenofonte. La edad de la muerte de los que figuran en la primera lista es, respectivamente: 77. 35, 57, 83, 31, 38, 80, 62, 26, 30; de la segunda, 71, 91, 78, por lo menos 60, 70, 87, 98, 95 (?), alrededor de 70, 76. Shelley murió ahogado, pero Esquilo y Eurípides tuvieron (a juzgar por las apariencias) una muerte accidental; Sócrates fue ejecutado y Protágoras murió en un naufragio; los tres poetas trágicos se mantuvieron activos y a su muerte estaban en la cúspide de su genio (nadie diría lo mismo de Wordsworth), y la muerte interrumpió a Platón su redacción de las Leyes. Si alguien tiene interés en este tema,

que examine la interesante Vida de los filósofos, escrita por Diógenes Laercio, y quedará asombrado ante la longevidad allí descrita. Algunas fechas son evidentemente legendarias; nadie creerá que Empédocles vivió realmente hasta los 150 años, pero de todos modos éste apenas si es una figura histórica. En los demás, no hay ninguna razón para dudar de la exactitud de la mayor parte de las cifras establecidas. Es evidente que Grecia favorecía no sólo la larga vida, sino también la energía prolongada. Junto a Sófocles, que compone su magnífico Edipo en Colono a la edad de 90 años, podemos colocar la figura de Agesilao, rey de Esparta, peleando duro en el campo de batalla y no simplemente dirigiéndola, a la edad de 80. La madurez vigorosa parece haber sido más común en Grecia que en cualquier país moderno, al menos hasta épocas recientes.

El régimen tenía, sin duda, mucho que ver con esto. Grecia es hoy un país pobre; en la antigüedad era más rico y sustentaba a una mayor población, pero carecía de lujo. Un acemilero griego actual puede aguantar días enteros con una hogaza de pan y unas pocas aceitunas; su antepasado de la época clásica era igualmente frugal. Pan de cebada, aceitunas, un poco de vino, pescado como un regalo, carne solamente en los feriados importantes; ésa era la dieta habitual. Como ha dicho Zimmern, la comida ática corriente constaba de dos platos, el primero una especie de potaje y el segundo, también una especie de potaje. Era una dieta bastante escasa, aunque debidamente interrumpida por libaciones, pero que, unida a la vida al aire libre del griego común, nutrió una vigorosa raza de hombres.

¿Por qué era Grecia tan pobre? Para poder dar una respuesta por lo menos parcial, nos remitimos a la interesantísima descripción de Ática que trae Platón en el

Critias. Ática, dice, es solo el esqueleto de lo que era en el pasado, «pues se sale del continente y se interna en el mar, como un peñasco» —que es lo que significa Ática— «y el mar que lo rodea es profundo. Durante nueve mil años[6] han tenido lugar muchas grandes tormentas, y el suelo inundado desde las alturas no ha formado, como en otros sitios, una llanura aluvial digna de mención, sino que ha sido barrido por doquier y se ha perdido en el fondo del mar; de modo que lo que ha quedado, exactamente como en las islas pequeñas, comparado con lo que existía entonces es como los huesos de un cuerpo consumido por la enfermedad; el suelo fértil se ha marchitado, solo ha quedado el esqueleto de la tierra. Cuando todavía no había sido asolado, tenía altas colinas en lugar de cerros pelados, y la llanura que ahora se llama Feleo[7] era una planicie de tierra profunda y rica. Y había grandes bosques en las montañas, cuyos restos aún pueden verse; hay montañas que hoy no tienen más que abejas, pero no hace mucho que en ellas se cortaba madera para techar los mayores edificios, y estas maderas para techos todavía están buenas. Además, había abundancia de elevados árboles y las montañas proporcionaban campos de pastoreo a los innumerables rebaños».

De aquí la manifiesta diferencia entre la dieta del griego homérico y la del griego clásico; en Homero, los héroes se comen un buey cada doscientos o trescientos versos; comer pescado es un rasgo de extrema miseria; en los tiempos clásicos, el pescado era un lujo y la carne casi desconocida.

Platón se refiere a las tormentas. El clima griego tenía también sus aspectos dramáticos: Zeus, el dios celestial, era irascible y Poseidón, el sacudidor de la tierra ya sea con olas o con terremotos, era un ser temible. Hesíodo, el segundo poeta antiguo que sobrevive, describe cómo Hércules derribó al

gigante Cicno, y dice que cayó «como cae un roble o un peñasco saliente cuando es herido por el rayo humeante de Zeus». Quien esto escribe ha visto algo de la furiosa obra de Zeus. Iba yo por un valle de Arcadia, cuya exuberancia ya resultaba opresora. De pronto llegué a un paraje, de unas cinco ha. de extensión, tan cubierto con cantos rodados grandes y pequeños, que no se distinguía el suelo. Parecía una costa escarpada. En el medio yacía una casa, medio sepultada entre escombros. Dos días antes allí existía una granja, pero había estallado una tormenta a unas millas del lugar sobre el monte Tourtovano y esas ruinas eran el resultado. Sin duda, dentro de dos años, volvería a levantarse una granja, pues el esforzado y trabajador campesino griego sabe cuál es el único remedio contra Zeus.

El propio Hesíodo no tiene gran amor por el clima de su suelo natal, y como hasta ahora hemos brindado al diezman el ganado, cuando las heladas cubren la tierra al soplo del Bóreas, éste agita el vasto mar de Tracia, y entonces rugen la tierra y la selva. Derriba en las gargantas de la montaña las encinas de hojas altas y los pinos tupidos, los que caen pesadamente, y a su impulso retiembla la tierra toda. Se espantan las bestias feroces y hasta aquellas que tienen pelaje espeso recogen la cola entre las piernas; pero el frío les atraviesa su dura piel y les oprime con rigor. Penetra el cuero del buey, y aun la piel de la cabra velluda, pero no la de las ovejas a causa de su abundante lana. Y el viento encorva al anciano". Hesíodo odia a cuatro de los ocho vientos. Los demás «son de la raza de los dioses y representan una gran bendición para los mortales. Pero aquéllos son vientos inútiles, soliviantan el mar, y precipitándose sobre el oscuro abismo, terrible azote de los hombres, forman tempestades violentas. Y soplan acá y allá, dispersan las naves y extravían a

los marineros; pues no hay remedio para la ruina de aquellos a quienes sorprende en el mar. Y sobre la superficie de la tierra inmensa y florida, destruyen los hermosos trabajos de los hombres, llenándolos de polvo y horrible confusión»[8].

Pero Hesíodo era granjero y beocio, «de Ascra, un lugar penoso cerca de Helicón; malo en invierno, pesado en verano, nunca bueno». Mas un hombre no debe escribir esto de su tierra, aunque su padre haya llegado hasta allí desde Asia Menor y le haya referido, sin duda, innumerables veces cuánto mejor se estaba en esta última.

Un ateniense, podemos estar seguros, le habría dicho que se lo tenía bien merecido por vivir en Beocia. En Atenas, se celebraba el primer festival dramático del año —al aire libre— en febrero; para entonces ya había terminado la estación lluviosa, si bien aún no había comenzado el tiempo de la navegación. Por eso era un festival doméstico, sencillo en comparación con la espléndida celebración dionisíaca que la ciudad realizaba a principios de abril, cuando solían acudir visitantes de todas las ciudades de Grecia. Evidentemente, Atenas tenía mejor clima que el descrito por Hesíodo; pero ya hemos dicho que Grecia es sobre todo una tierra de contrastes. No debemos abandonar este punto referente al clima griego, sin considerar sus efectos sobre la vida griega y en especial sobre la vida ateniense.

En primer término, esa forma de existencia capacitaba al griego para reducir al mínimo sus complicaciones. En Grecia se puede llevar una vida activa con mucho menos alimento que el que se necesita en los climas más rigurosos; pero, además, el griego —el hombre griego— podía pasarse y se pasaba la mayor parte de sus horas de ocio fuera de su casa. Esto significa que tenía más tiempo libre; no necesitaba trabajar para comprar sillones y carbón. Después de todo, la

razón por que nosotros los ingleses hemos inventado le confort anglais reside en que solo podemos sentirnos cómodos y tibios dentro de las casas. El ocio que disfrutaban los atenienses suele atribuirse popularmente a la existencia de la esclavitud. La esclavitud tenía algo que ver con ello[9], pero no tanto como el hecho de que los griegos pudieran prescindir de las tres cuartas partes de las cosas cuya obtención nos quita el tiempo.

De esta manera, al emplear fuera de su casa el ocio que en buena parte había obtenido gracias a esa facilidad de prescindir de tantas superficialidades que nosotros juzgamos necesarias, o las consideramos así, el griego, ya en la ciudad o en la villa, logró afinar su ingenio y depurar sus formas de convivencia mediante la asidua comunicación con el prójimo. Pocos pueblos han sido tan plenamente sociables. La conversación era para el griego el aliento vital —y lo es todavía, si bien menoscabado por la persistente inclinación a la lectura de los periódicos—. ¿Qué sociedad sino Atenas pudo haber producido una figura como Sócrates, el hombre que cambió la corriente del pensamiento humano sin escribir una palabra, sin predicar una doctrina, simplemente conversando en las calles de la ciudad que solo abandonó dos veces para ir a la guerra? ¿En qué otra sociedad se advierte tan poco la diferencia entre el hombre cultivado y el que no lo es, entre quien posee buen gusto y el vulgar? La verdadera educación del ateniense y de muchos otros griegos era impartida en los lugares de reunión: en las horas de charla en la plaza del mercado, en el peristilo o en el gimnasio, en las asambleas políticas, en el teatro, en los recitales públicos de Homero, y en las celebraciones y procesiones religiosas. Quizás el mayor galardón que su clima había otorgado al Ática era que sus grandes reuniones podían realizarse al aire libre. Por liberales

que pudiesen ser los instintos políticos del ateniense, su democracia no se hubiese desarrollado como lo hizo —ni tampoco su drama— si hubiesen sido necesarios un techo y unas paredes. Dentro de nuestras condiciones sociales, que promueven la reclusión y el individualismo y exigen gastos para frecuentar cursos de enseñanza o espectáculos, la existencia de la gente acomodada debe ser potencialmente más rica que la del pobre, y sólo seiscientos consiguen tener libre acceso a los negocios de la nación. En Atenas la vida pública, con su sabia estructura, era accesible a todos porque estaba expuesta al aire y al sol. Explicar la cultura ateniense como el producto del clima ateniense sería ingenuo, aunque no fuera de moda; no obstante, puede demostrarse que en un clima diferente no se habría desarrollado como lo hizo.

Este detenido examen de las condiciones físicas en que vivieron los griegos puede muy bien concluir con algunas observaciones sobre los recursos naturales del país y la índole de su economía en condiciones primitivas.

Hoy las cuatro quintas partes de Grecia son áridas; en los tiempos primitivos (según hemos visto), las laderas de las montañas estaban cubiertas de bosques, los cuales producían madera y caza, tanto mayor como menor. Puede inferirse fácilmente que las precipitaciones pluviales eran más abundantes y menos catastróficas, y que, por consiguiente, había más y mejores campos de pastoreo que hoy. Según pruebas evidentes —en particular brindadas por Homero y Hesíodo— parece ser que Grecia se abastecía a sí misma en lo que respecta a los artículos de primera necesidad. Además de los productos agrícolas, había piedra en abundancia para edificar y buena arcilla de alfareros. Los olivos constituían una importante cosecha, entonces como ahora, y proveían aceite para cocinar y para encender lámparas, y también el

antiguo equivalente del jabón. Se cultivaba además la vid.

En minerales, Grecia era pobre. Se había encontrado oro, plata, plomo y cobre, pero no en cantidad y carecía de hierro. Tampoco había carbón. A mi parecer, este hecho simple de que ninguna civilización antigua tuviese carbón no ha sido tenido suficientemente en cuenta por los historiadores sociales. La miel es un buen sucedáneo del azúcar; el vino abundante compensa por lo menos la ausencia de té y de café. Uno puede vivir sin tabaco, con tal que no sepa que éste existe, pero ¿qué puede reemplazar al carbón? Como fuente de calor y luz, el carbón se substituye por el sol mediterráneo y por leña, pues con carbón vegetal se cocina muy bien; pero para el carbón como fuente de energía no existía un sucedáneo satisfactorio. En esas circunstancias se contaba sólo con el trabajo de los esclavos, el cual es antieconómico desde el punto de vista mecánico y malo por otras razones. Homero y Hesíodo nos enseñan algo sobre la vida económica de esta época oscura. Es evidente que la agricultura estaba dirigida con gran inteligencia; el cultivo de la vid, en particular, pese a no ser nada simple, era entendido a fondo. En la *Odisea,* al describir la ciudad de los feacios, Homero nos pinta huertos y jardines bien cuidados, abundosos y pulcros:

> *A la mitad del camino hallaréis un hermoso bosque de álamos, a Atenea consagrado, en el cual mana una fuente y un prado se extiende alrededor: allí tiene mi padre un campo y una viña floreciente, tan cerca de la ciudad que puede oírse el grito que en ella se dé. Siéntate en aquel lugar y aguarda que nosotras, entrando en la población, lleguemos al palacio de mi padre. Y tan pronto como nos creas llegadas, entra en la ciudad de los feacios, y busca la morada de mi progenitor, el magnánimo Alcínoo. Fácil te será reconocerla y hasta un niño podría guiarte, porque ninguna otra se parece a la suya. Así que entres en palacio y cruces el patio, atraviesa la mansión y ve adonde está mi madre.*
>
> *En su estancia, junto al fuego, hilando purpúrea lana, admirable a la vista, la hallarás. Sobre una columna estará apoyada y rodeada de esclavas. A par suyo aparece el trono de mi padre, donde él se sienta para beber vino, semejante a un inmortal*[10].

Así es como la princesa Nausícaa instruye al náufrago Odiseo. Cuando éste llega al palacio, he aquí lo que ve:

> *En el exterior del patio, cabe las puertas, hay un gran jardín de cuatro yugadas, y alrededor de él se extiende un seto por entrambos lados. Allí han crecido grandes y florecientes árboles: perales, manzanos, granados de espléndidas pomas, dulces higueras y verdes olivos. Los frutos de estos árboles no se pierden ni faltan, ni en invierno ni en verano; son perennes; y el Céfiro, soplando constantemente, a un tiempo mismo produce unos y madura otros. La pera envejece sobre la pera, y la manzana sobre la manzana, la uva sobre la uva y el higo sobre el higo. Allí han plantado una viña muy fructífera y parte de sus uvas se secan al sol en un lugar abrigado y llano, a otras las vendimian, a otras las pisan, y están delante las verdes, que dejan caer la flor, y las que empiezan a negrear. Allí, en el fondo del huerto, crecen liños de legumbres de toda clase, siempre lozanos. Hay en él dos fuentes: una corre por todo el huerto; la otra va hacia la excelsa morada y sale debajo del umbral, adonde acuden por agua los ciudadanos*[11].

La tierra de los feacios tiene algunos rasgos de paisaje de cuento de hadas; pero, por mucho que Homero haya retocado su cuadro, éste representa algo que ha visto. En el último canto de la Odisea, encontramos otro viñedo y esta vez sin magia. Después de matar a sus rivales, Odiseo sale a buscar a su anciano padre, que en su desesperación ha abandonado la ciudad:

> *Y bajando al grande huerto, no halló a Dolio, ni a ninguno de los esclavos, ni a los hijos de él, pues todos habían salido a coger espinos para hacer el seto del huerto, y el anciano Dolio los guiaba. Por esta razón halló en el bien cultivado huerto a su padre solo, aporcando una planta. Vestía Laertes una túnica sucia, remendada y miserable; llevaba atadas a las piernas unas polainas de vaqueta cosida para reparo contra los rasguños y en las manos guantes por causa de las zarzas; y cubría su angustiada cabeza con un gorro de piel de cabra*[12].

En la *Odisea* todo es grande y observamos la vida de los reyes en sus dominios, aunque el rey de Itaca es más bien un señor feudal. Utiliza trabajadores libres y esclavos, pero no tiene a menos trabajar él mismo en la tierra. Laertes sabe cómo se cava alrededor de la vid y el propio Odiseo se jacta de poder abrir un surco tan derecho como el que más. En Hesíodo encontramos al pequeño granjero, que trabaja su

tierra, con sus hijos y un esclavo, cuando puede tenerlo, o eventualmente con mano de obra asalariada. En todos los casos, la finca, sea grande o pequeña, se abastece por lo general a sí misma: la «economía doméstica» es la regla. Así vemos a Areté, la reina feacia, tejiendo junto a la lumbre, en tanto que Penólope de Itaca es quizás la tejedora más famosa, con su enorme sudario en el cual destejía por las noches lo que había adelantado durante el día.

El palacio de Alcínoo «tiene cincuenta doncellas de servicio: unas quebrantaban con la muela el rubio trigo; otras tejen telas y, sentadas, hacen girar los husos, moviendo las manos cual si fuesen hojas de excelso álamo, y las bien labradas telas relucen como si destilaran aceite líquido»[13].

En ambientes más humildes, todos los vestidos y alimentos para la casa eran hechos por las mujeres de la familia, quizás con la ayuda de una muchacha esclava, si la familia estaba en próspera situación; además, la mayor parte de los utensilios de la granja se hacían allí mismo.

Solo conocemos dos oficios especializados, el de forjador y el de alfarero. Éstos eran *demiourgói*, «hombres que trabajan para el pueblo» que no consumen ellos mismos el producto de su trabajo. El demiurgo es el artífice; en Platón, el creador; de ahí el Demiurgo de Shelley en su *Prometheus Unbound*. Es interesante señalar que estos dos son los únicos oficios que tienen representantes divinos: Hefesto (Vulcano), el forjador, y Prometeo, también dios del fuego pero en el culto del Ática el dios de los alfareros. No hay ningún dios de la zapatería o de la labranza o de la construcción. Resulta claro que cualquiera sabe cómo hacer estas cosas, pero algo muy distinto acontece con los trabajos de metal labrado o con la confección de una elegante pieza de alfarería. «¿Cómo ha sido elaborada? Algún dios debe haberla inventado». Por ello

Hefesto, en la historia deliciosamente escandalosa de Ares y Afrodita, que Homero cuenta en el octavo canto de la Odisea, forjó una red de hierro, tan ligera como una gasa y tan fina que ni los bienaventurados dioses podían verla; y fingió que se iba a Lemnos; y Ares dijo: «Ven, amada mía, tu esposo ha ido a Lemnos a visitar a sus bárbaros amigos los sintios»; y Afrodita fue; pero la red cayó sobre ellos y los aprisionó tan firmemente que no podían mover ningún miembro, y entonces Hefesto llamó en su rabia a los otros dioses, quienes acudieron a presenciar el ultraje que le habían inferido; y cuando vieron el astuto ardid de Hefesto, los acometió una risa inacabable. Apolo, hijo de Zeus, se volvió hacia Hermes y le dijo: «Hermes, hijo de Zeus, ¿crees que aquello merecía esto?». Y el matador de gigantes respondió: «Ya lo creo, gustoso ocuparía yo su lugar en este momento». Pero tal vez nos hemos alejado un poco de la primitiva economía griega.

En aquellos días los griegos no eran comerciantes. Los artículos de lujo que tan profusamente encontramos en los hogares de la gente rica procedían de oriente, venían en barcos fenicios, los cuales también traían esclavos. Eumeo, el fiel porquerizo de Odiseo, fue uno de ellos. Su padre era rey de Siria, muy distante de Sicilia, y este rey tenía una esclava procedente de Sidón, comprada a los viles piratas tafios que la habían robado. Un día llegó a Siria una nave fenicia con un cargamento de fruslerías, y uno de los tripulantes enamoró a esta muchacha sidonia. Oyó su historia y le insinuó que se volviera con ellos, pues él sabía que sus padres vivían y eran gente pudiente. La muchacha, por supuesto, accedió y completó el plan de fuga con una sugestión: ella podría llevar consigo al hijo del rey, un niñito muy despierto que tenía a cargo suyo y él ganaría una bonita cantidad. El fenicio estuvo plenamente de acuerdo. Durante un año entero el barco se

demoró en Siria, mientras vendían sus galas y cargaban otras mercancías: ganado, pieles, metales en bruto y vino eran los artículos de exportación más corrientes. Cuando ya estaban listos para zarpar, el perverso fenicio vino a la morada real con un collar de ámbar para vender, y en tanto la reina y las otras mujeres lo examinaban y discutían su precio, la esclava sidonia se escabullía por oscuras callejuelas con el niño. Cuando el hecho se supo, ya estaban en alta mar.

La sidonia pagó su culpa, pues se cayó a la bodega, fue rescatada muerta y luego arrojada al agua. El barco se dirigió hacia Itaca y allí el niño fue vendido al padre de Odiseo, Laertes, y criado por éste y Anticleia casi como si fuese su propio hijo. Una vez crecido, le dieron una túnica y un hermoso manto y lo hicieron mayordomo de la granja. Éste fue un aspecto del comercio del Mediterráneo, no solo en aquella edad oscura, sino en cualquier otra época en que no haya habido un gobierno lo bastante fuerte para vigilar las costas y controlar los mares.

El comercio internacional estaba, pues, en manos fenicias, y en ciertas regiones del Mediterráneo siguió siendo una prerrogativa fenicia hasta fines del siglo III a. C. Cartago era una colonia fenicia —de aquí el nombre de «Guerras púnicas»— y los cartagineses se las compusieron para mantener a los comerciantes griegos fuera del triángulo formado por el extremo occidental de Sicilia, el estrecho de Gibraltar y el extremo oriental de los Pirineos. Pero —para volver al período primitivo— los griegos ya se venían ocupando del tráfico costanero. Hesíodo da instrucciones (en *Los trabajos y los días*) sobre las estaciones del año en que se puede comenzar a navegar, y en las que es necesario abstenerse, salvo que alguien sea demasiado necio —o en extremo codicioso— como para hacerse insensatamente a la

mar, pues Hesíodo juzgaba una «aberración congénita» el navegar y el enriquecerse con el comercio. Hesíodo era un granjero, acostumbrado al ritmo regular y el pausado curso de la naturaleza. Poseía esa sólida riqueza que se extrae de la tierra y no esa otra amasada con el comercio, ocupación poco segura y amenazada por toda suerte de peligros. «Mantente lejos del mar cruel», era el consejo de Hesíodo. Sin embargo, en la *Odisea*, poema anterior, según parece, encontramos la descripción de una ciudad, evidentemente griega, que es un puerto en regla:

> *Al llegar a la ciudad, rodeada de alto y torreado muro, y partida en dos por hermoso puerto de estrecha boca, donde los bajeles hallan seguro refugio, verás ante él un magnífico templo erigido a Poseidón junto al ágora, cuyo pavimento es de piedras de acarreo profundamente hundidas. Allí están los aparejos de las negras naves, las gúmenas y los cables, las antenas, los aguzados remos, porque los arcos y el carcaj no los usan los feacios, sino los mástiles y los remos y los bien proporcionados navíos, sobre los que surcan gozosos la espumosa mar*[14].

No cabe duda de que Homero ha visto esta ciudad griega; pero podemos inferir que no había muchas así, pues en tal caso no valía la pena describirla tan minuciosamente, ni tampoco el arte de navegar —al menos como lo practicaban los feacios— gozaría de tan mágico prestigio. Así, mientras en un pasaje leemos que «ellos se confían a los barcos que los llevan a través del alborotado mar, pues Poseidón los ha hecho un pueblo navegante y sus barcos son tan veloces como un pájaro o como el pensamiento», en otro su rey dice: «Pues nuestras naves no llevan pilotos, ni timones como los demás bajeles, y no por ello ignoran los deseos de los hombres; ellas conocen las ciudades y los fértiles campos de todos los países, cruzan velocísimas el profundo mar, cubierto de bruma o nubes, sin temor a ningún tropiezo ni pérdida».

Homero era un griego jónico. ¿Será demasiado prosaico suponer que una determinada ciudad jónica, más osada que las otras, las sobrepujó en el arte de la construcción de navíos,

de la náutica y de la navegación y que las otras quedaron deslumbradas? La *Odisea* está llena de referencias sobre la vida de mar, y la gran época de la colonización griega se acerca ya; pero todavía falta que llegue Hesíodo, el curtido granjero, con su calendario laboral del año y su consejo: «Ve a la mar, si debes hacerlo, pero solo entre mediados de junio y septiembre, y aún así serás un insensato», para recordarnos que hay más de una clase de griegos y que cualquier generalización sobre ellos es peligrosa.

Capítulo IV

HOMERO

El primero y el más grande de los poetas europeos merece un capítulo aparte por su valor intrínseco, porque en él vemos todas las cualidades que caracterizan el arte helénico y por la influencia que sus poemas han ejercido en muchas generaciones de griegos.

Sobre la famosa cuestión homérica, quién fue Homero y qué partes de la *Ilíada* y de la *Odisea* escribió, diré lo menos posible. La tradición griega era muy vaga, puesto que un primitivo escritor jónico, Helánico, lo sitúa en el siglo XII y Heródoto en el IX «cuatro siglos antes de mi época y no más». No caben dudas de que Heródoto es sustancialmente exacto, Helánico acepta sin discusión que un poeta que describe con tanta intensidad la guerra de Troya, tuvo que haberla visto él mismo. Pero la cuestión importante no es quién era Homero, sino qué era. La *Ilíada* y la *Odisea* han sido llamadas la Biblia de los griegos. Durante siglos estos dos poemas fueron la base de la educación griega, tanto de la educación formal de la escuela, como de la vida cultural del ciudadano común. Los recitales de Homero, acompañados por exhibiciones, estaban a cargo de profesionales que iban de ciudad en ciudad. Platón trae una animada descripción, no carente de malicia, de uno de estos recitales en su Ion. «Debe ser maravilloso Ion, andar como haces tú, de sitio en sitio, arrastrar una densa multitud adonde quiera que vayas y tener a todos pendientes de tus labios y ponerte tus mejores ropas». Mientras esta Biblia no fue remplazada por otra, una cita de Homero era el modo natural de dirimir una cuestión de moral o de conducta. Homero podía ser alegado, lo mismo que el Domesday Book[15]

en apoyo de un reclamo territorial en cualquier trato diplomático. Cundió una especie de Fundamentalismo, semejante a las interpretaciones de la Biblia de algunas sectas protestantes. Homero atesoraba toda la sabiduría y todo el conocimiento. Platón se mofa de esto, cuando hace proclamar a Ion que, por ser un experto en Homero, es experto en todo, dicha ciudad puede muy bien convertirlo en su general puesto que ha aprendido en el poeta el arte de la guerra. Mas es necesario aceptar que Homero sostuvo y nutrió la mente y la imaginación de los griegos generación tras generación, tanto de artistas y pensadores como también de los hombres comunes.

Los pintores y los poetas acudían a Homero en procura de inspiración y también de temas. Se dice que Esquilo calificaba modestamente su propia obra como migajas del banquete homérico y no hay en el drama europeo una figura mas grandiosa que este autor. Finalmente, junto con el propio idioma, la común herencia de Homero infundía a los griegos la convicción de que, pese a las diferencias y odios que los separaban, formaban un solo pueblo. Debemos pues saber algo sobre Homero, este primer europeo individualizado que de pronto resplandece como una gran llamarada en medio de aquella era de tinieblas.

El comienzo de la *Ilíada* no es una mala introducción a Homero. Veamos entonces, una simple transcripción en prosa de la tremenda escena con que se inicia la *Ilíada*, un pasaje que el griego medio debía saber todo o casi todo de memoria. Éstas son las cosas que los hombres de acción como Pericles o Alejandro, los poetas, los escultores, los pintores, los filósofos, los hombres de ciencias, los políticos, los comerciantes, los caballeros de provincia y los artesanos habían metido en sus cabezas desde su más temprana adolescencia.

Canta, oh musa, la cólera de Aquiles el Pelida, cólera funesta, que causó infinitos males a los aqueos y precipitó al Hades muchas almas valerosas de héroes, a quienes hizo presa de perros y pasto de aves, cumplíase la voluntad de Zeus, desde que se separaron disputando el Atrida, rey de los hombres y el divino Aquiles.

¿Cuál de los dioses promovió entre ellos la contienda para que pelearan? El hijo de Leto y de Zeus, Apolo. Airado con el rey, suscitó en el ejército maligna peste, y los hombres perecían por el ultraje que el Atrida infiriera al sacerdote Crises. Éste deseando redimir a su hija, se había presentado en las veloces naves aqueas con un inmenso rescate y en la mano las ínfulas de Apolo, el que hiere de lejos, que pendían de áureo cetro, y a todos los aqueos, y particularmente a los dos Atridas, caudillos de pueblos, así les suplicaba:

«Atridas y demás aqueos de hermosas grebas, los dioses que habitan las moradas del Olimpo os permitan destruir la ciudad de Príamo y regresar felizmente a la patria. Poned en libertad a mi hija y recibid el rescate, venerando al hijo de Zeus, a Apolo el que hiere de lejos».

Todos los aqueos aprobaron a voces que se respetara al sacerdote y se admitiera el espléndido rescate, mas el átrida Agamenón a quien no plugo el acuerdo, le despidió de mal modo y con altaneras voces:

«No dé yo contigo anciano, cerca de las cóncavas naves, ya porque ahora demores tu partida, ya porque vuelvas luego, pues quizás no te valgan el cetro y las ínfulas del dios. A ella no la soltaré, antes le sobrevendrá la vejez, en mi casa en Argos, lejos de su patria, trabajando en el telar y aderezando mi lecho. Pero vete, no me irrites, para que puedas irte sano y salvo».

Así dicho. El anciano sintió temor y obedeció el mandato.

Fuese en silencio por la orilla del estruendoso mar.

Así es como se inicia la obra más primitiva de la literatura europea. Dentro de un momento nos aventuraremos un poco más en ella, entre tanto interrumpamos la traducción a fin de señalar un punto fundamental.

Ha sido siempre un lugar común de la crítica homérica, afirmar que Homero se precipita en el tema *in medias res*, como decía Horacio. Esto se considera un signo del genio literario de Homero, y por supuesto lo es, pero tal vez nosotros podamos avanzar un poco más. Trae implícitas muchas cosas el hecho ya de por sí importante, de que Homero no componga una extensa divagación épica sobre la Guerra de Troya, sobre sus diez años completos, sino que se contente

con una fase de ella. Hasta tal punto su sentido de la forma disciplina su arte de tal manera que puede concluir su poema y su tema, sin llegar siquiera a la toma de Troya. Este dominio instintivo de la forma es en efecto notable, pero su origen lo es aún más. No reside éste en la feliz inspiración ni es un mérito meramente «artístico», su origen es más profundo, está incrustado en cierto hábito mental, el cual no es sólo homérico sino helénico en el fondo. Homero pudo muy bien haber circunscrito su tema de este modo y a pesar de eso tratarlo a la manera semi histórica. Habría compuesto así un poema todo lo brillante, ágil y bien construido que se quiera, pero que en esencia hubiera resultado el fragmento de un informe, una representación. Homero no lo ha hecho y tampoco han procedido así los poetas clásicos griegos[16]. La *Ilíada* no relata un episodio de la guerra, amenizando la descripción con reflexiones al pasar sobre tal o cual aspecto de la vida. El poeta ha tomado más bien su «tema», esta fase de la guerra, como una materia prima, para elaborarla dentro de una estructura totalmente nueva de su propia invención. No va a escribir sobre la guerra ni sobre una parte de ella, sino sobre el asunto que con tanta lucidez expone en los primeros cinco versos. Lo que determina el poema no es nada exterior, como el conflicto, sino la trágica concepción de que una pelea entre dos hombres acarreará dolor, muerte y deshonor a muchos otros[17]. Así «cumplíase el plan de Zeus». ¿Qué significa esto? ¿Que todo estaba ya dispuesto por los inescrutables designios de Zeus?

Más bien lo contrario, que es parte de un Plan universal, que no es algo que sucede sólo en esta ocasión, sino algo que proviene de la verdadera índole de las cosas. No es pues, una referencia a lo particular, sino a lo universal. No nos corresponde a nosotros decir si Homero llegó a esta

concepción al reflexionar sobre este episodio bélico, o si su experiencia de la vida lo llevó a ella, la cual podía expresarse, a su parecer, mediante la historia de Aquiles. Lo importante es que éste es su tema, que tal causa tiene tal efecto, y que la esencial unidad de la *Ilíada*, a pesar de su dilatación épica y de adiciones posteriores, procede de este argumento tan bien concebido y no simplemente de un artificio literario[18]. Por consiguiente, se nos permite una momentánea pedantería, no es en verdad exacto decir que Homero, al omitir los primeros nueve años de la guerra, se precipitó inmediatamente en medio de su asunto. Empieza, por el contrario, en el principio de él y así lo manifiesta con toda claridad.

Muchos miles de hombres fueron muertos y deshonrados a causa de una pelea. El lector tendrá una idea muy incompleta de la concepción de Homero, si no vemos cuál fue la causa de la pelea.

Dejamos a Crises, el sacerdote, caminando muy afligido por la orilla del mar. Ahora Crises pide a Apolo que lo vengue:

> *Así dijo rogando. Oyóle Febo Apolo, e irritado en su corazón, descendió de las cumbres del Olimpo con el arco y el cerrado carcaj en los hombros, las saetas resonaron sobre la espalda del enojado dios, cuando comenzó a moverse. Iba parecido a la noche. Sentóse lejos de las naves, tiró una flecha y el arco de plata dio un terrible chasquido. Al principio el dios disparaba contra los mulos y ágiles perros, mas luego dirigió sus amargas saetas a los hombres y continuamente ardían muchas piras de cadáveres.*
>
> *Durante nueve días volaron por el ejército las flechas del dios. En el décimo, Aquiles convocó al pueblo al ágora; se lo puso en el corazón Hera, la diosa de los blancos brazos, que se interesaba por los dánaos, a quienes veía morir. Acudieron éstos y una vez reunidos, Aquiles, el de los pies ligeros, se levantó y dijo:*
>
> *«¡Atrida! Creo que tendremos que volver atrás, yendo otra vez errantes, si escapamos de la muerte; pues si no, la guerra y la peste unidas acabarán con los aqueos. Mas, ea, consultemos a un adivino, sacerdote o intérprete de sueños —pues también el sueño procede de Zeus—, para que nos diga por qué se irritó tanto Febo Apolo: si está quejoso por algún voto o hecatombe, y si quemando en su obsequio grasa de corderos y de cabras escogidas, querrá librarnos de la peste».*

Cuando así hubo hablado se sentó. Levantóse entre ellos Calcas el mejor de los augures —conocía lo presente, lo futuro y lo pasado, y había guiado las naves aqueas hasta Ilión por medio del arte adivinatorio que le diera Febo Apolo—, y benévolo les arengó diciendo:

«¡Oh Aquiles, caro a Zeus! Mándasme explicar la cólera de Apolo, el dios que hiere de lejos. Pues bien, hablaré; pero antes declara y jura que estás pronto a defenderme de palabra y de obra, pues temo irritar a un varón que goza de gran poder entre los argivos todos y es obedecido por los aqueos.

»Un rey es más poderoso que el inferior contra el que se enoja; y si bien el mismo día refrena su ira, en su pecho guarda luego rencor hasta que logra ejecutarlo. Dime, pues, si me salvarás».

Aquiles promete que protegerá a Calcas, aunque el príncipe a que se refiere sea el mismo Agamenón. Al punto Calcas declara que Apolo está enojado por el tratamiento que Agamenón ha dado a su sacerdote; que la peste no cesará, hasta que la muchacha sea restituida, sin rescate alguno, pero con abundante ganado para el sacrificio.

Dichas estas palabras se sentó. Levantóse al punto el poderoso héroe Agamenón Atrida, afligido, con las negras entrañas llenas de cólera y los ojos parecidos al relumbrante fuego; y encarando a Calcas la torva vista, exclamó: «¡Adivino de males! Jamás me has anunciado nada grato. Siempre te complaces en profetizar desgracias y nunca dijiste ni ejecutaste nada bueno. Y ahora, vaticinando ante los dánaos, afirmas que el que hiere de lejos les envía calamidades, porque no quise admitir el espléndido rescate de la joven Criseida a quien anhelaba tener en mi casa. La prefiero, ciertamente, a Climnestra, mi legítima esposa, porque no le es inferior ni en el talle, ni en el natural, ni en inteligencia, ni en destreza, pero aun así y todo, consiento en devolverla si esto es lo mejor; quiero que el pueblo se salve, no que perezca. Pero preparadme pronto otra recompensa, para que no sea yo el único argivo que sin ella se quede; lo cual no parecería decoroso. Ved todos que se va a otra parte la que me había correspondido». Replicóle en seguida el divino Aquiles, el de los pies ligeros:

«¡Atrida gloriosísimo, el más codicioso de todos! ¿Cómo puede darte otra recompensa los magnánimos aqueos? No sabemos que existan en parte alguna cosas de la comunidad, pues las del saqueo de las ciudades están repartidas, y no es conveniente obligar a los hombres a que nuevamente las junten. Entrega ahora esa joven al dios, y los aqueos te pagaremos el triple y el cuádruple, si Zeus nos permite algún día tomar la bien murada ciudad de Troya».

Y, contestándole, el rey Agamenón le dijo:

«Aunque seas valiente, deiforme Aquiles, no ocultes así tu pensamiento, pues no podrás burlarme ni persuadirme.

»¿Acaso quieres, para conservar tu recompensa, que me quede sin la mía, y por

eso me aconsejas que la devuelva?

»Enhorabuena, si los magnánimos aqueos me dan otra conforme a mis deseos para que sea equivalente... Y si no me la dieren, yo mismo me apoderaré de la tuya o de la de Áyax, o me llevaré la de Odiseo, y montará en cólera aquél a quien me llegue. Mas, sobre esto deliberaremos otro día. Ahora, ea, echemos una negra nave al mar divino, reunamos los convenientes remeros, embarquemos víctimas para una hecatombe y a la misma Criseida, la de hermosas mejillas, y sea capitán cualquiera de los jefes: Áyax, Idomeneo o el divino Odiseo o tú, Pelida, el más portentoso de todos los hombres, para que nos aplaques con sacrificios al que hiere de lejos».

Mirándole con torva faz, exclamó Aquiles, el de los pies ligeros:

«¡Ah, imprudente y codicioso! ¿Cómo puede estar dispuesto a obedecer tus órdenes ni un aqueo siquiera, para emprender la marcha o para combatir valerosamente con otros hombres? No he venido a pelear obligado por los belicosos troyanos, pues en nada se me hicieron culpables —no se llevaban nunca mis vacas ni mis caballos, ni destruyeron jamás la cosecha en la fértil Ftía, criadora de hombres, porque muchas umbrías montañas y el ruidoso mar nos separan— sino que te seguimos a ti, grandísimo insolente, para darte el gusto de vengaros de los troyanos a Menelao y a ti, ojos de perro. No fijas en esto la atención, ni por ello te tomas ningún cuidado, y aun amenazas con quitarme la recompensa que por mis grandes fatigas me dieron los aqueos. Jamás el botín que obtengo iguala al tuyo cuando éstos entran a saco en una populosa ciudad de los troyanos: aunque la parte más pesada de la impetuosa guerra la sostienen mis manos, tu recompensa, al hacerse el reparto, es mucho mayor; y yo vuelvo a mis naves, teniéndola pequeña, aunque grata, después de haberme cansado en el combate. Ahora me iré a Ftía, pues lo mejor es regresar a la patria en las cóncavas naves: no pienso permanecer aquí sin honra para procurarte ganancia y riqueza».

Contestó enseguida el rey de hombres, Agamenón:

«Huye pues, si tu ánimo a ello te incita, no te ruego que por mí te quedes; otros hay a mi lado que me honrarán, y especialmente el próvido Zeus. Me eres más odioso que ningún otro de los reyes, alumnos de Zeus, porque siempre te han gustado las riñas, luchas y peleas. Si es grande tu fuerza, un dios te la dio. Vete a la patria, llevándote las naves y los compañeros, y reina sobre los mirmidones, no me importa que estés irritado, ni por ello me preocupo, pero te haré una amenaza: Puesto que Febo Apolo me quita a Criseida, la mandaré en mi nave con mis amigos; y encaminándome yo mismo a tu tienda, me llevaré a Briseida, la de hermosas mejillas, tu recompensa, para que sepas bien cuánto más poderoso soy y otro tema decir que es mi igual y compararse conmigo».

Así dijo. Acongojóse el Pelida, y dentro del velludo pecho su corazón discurrió dos cosas: o, desnudando la aguda espada que llevaba junto al muslo, abrirse paso y matar al Atrida, o calmar su cólera y reprimir su furor. Mientras tales pensamientos revolvía en su corazón y en su mente, y sacaba de la vaina una

gran espada, vino Atenea del cielo; envióla Hera la diosa de los blancos brazos, que amaba cordialmente a entrambos y por ellos se interesaba. Púsose detrás del Pelida y le tiró de la blonda cabellera, apareciéndose a él tan solo; de los demás, ninguno la veía. Aquiles, sorprendido, se volvió, y al instante conoció a Palas Atenea, cuyos ojos centelleaban de un modo terrible. Y hablando con ella pronunció estas aladas palabras:

«¿Por qué nuevamente, oh, hija de Zeus, que llevas la égida, has venido? ¿Acaso para presenciar el ultraje que me infiere el Atrida Agamenón? Pues te diré lo que me figuro que va a ocurrir: Por su insolencia perderá pronto la vida».

Atenea le dice —para abreviar la traducción— que ella ha venido para mitigar su cólera: algún día, por esta afrenta, se ofrecerá a Aquiles el triple y el cuádruple de lo que ahora le quita Agamenón.

Aquiles, como es natural, obedece, pues observa suscintamente: «Proceder así es lo mejor». Atenea regresa al Olimpo y Aquiles se inflama contra Agamenón, y su parlamento empieza así: «Borracho, que tienes cara de perro y corazón de ciervo…».

He incluido tan extenso pasaje por varias razones. Una, porque así tendremos un texto para las futuras referencias; otra, porque el lector puede quizás recibir alguna impresión de la vivacidad de toda la obra. Ya hemos hablado, y volveremos a hablar, de la intelectualidad del arte griego; por consiguiente, era menester mostrar al lector que ello no implicaba en ningún modo aridez o abstracción. Esta disputa entre Aquiles y Agamenón está referida con tanta vivacidad que no resulta extraño que Helénico haya supuesto que Homero fue contemporáneo de la Guerra de Troya. Y no solo los exteriores están presentados con sugestiva fuerza. La función artística de este pasaje, como el propio Homero nos lo dice, es describir aquel episodio —la pelea— del cual sobrevino tanto sufrimiento para los griegos, de acuerdo con lo que Homero considera «el plan de Zeus», y que nosotros llamaríamos el inevitable resultado de los acontecimientos. La

causa es la «perversa arrogancia» de Agamenón, y la «funesta ira» de Aquiles; esto es lo que queda expresado sin ambages.

Pero Homero no nos presenta dos cualidades abstractas en pugna, sino que vemos a dos hombres disputando violentamente. Nada podría ser más «real», menos intelectual. Como en la vida, las dos partes se dicen algo, solo que estos dos hombres llegan demasiado lejos. La pelea estalla porque cada uno es como es. Es cosa de un momento, pero «precipitó al Hades muchas almas valerosas de héroes, cuyos cuerpos fueron presa de perros y pasto de aves. Y así se cumplía el plan de Zeus».

No es exclusivo, pero sí característico del griego este poder de percibir el acontecimiento inmediato con tanta penetración y al mismo tiempo aprehender la ley universal que él ejemplifica. En un hecho particular se nos muestra parte de la estructura del universo total; sin embargo este suceso está tratado con la vivacidad propia del más excelente relato. Homero no necesita empañar el movimiento de su descripción con comentarios generalizadores; su generalización ya se ha realizado en el plano fundamental de todo el edificio.

Hay algo más. En este pasaje, como en todo el arte clásico griego, se advierte una notable ausencia de marco natural. No vemos las torreadas murallas de Troya ni el Escamandro rielando a la distancia; no sabemos dónde transcurre esta asamblea de los griegos, si en una tienda o en una ladera, o en la costa junto a las cóncavas naves. Lo mismo que frente a un vaso griego pintado, toda nuestra atención se centra en las figuras humanas. Esto también sucede en la tragedia griega.

El sol y las tormentas shakespearinos están ausentes por completo; si un personaje habla del paisaje que lo rodea, es para poner de relieve que él se halla aislado de sus semejantes.

Sería fácil y cómodo si pudiésemos decir que el griego era insensible a la naturaleza y dejar así las cosas. Pero no es posible. Limitémonos a Homero: un hombre insensible a la naturaleza no pudo haber utilizado tanta riqueza de símiles naturales, todos exactísimos en sus detalles, símiles tomados de animales, aves, el mar, el cielo y las tormentas, láminas en pequeño que recuerdan a la distancia las iluminaciones de los manuscritos medievales. Está, pues, fuera de toda duda que el griego tenía conciencia de la belleza y la variedad de la naturaleza. Además, no es solamente el marco natural lo que está ausente. Según hemos visto, la *Ilíada* comienza sin la más leve insinuación sobre dónde transcurre la acción; debemos hallarnos en algún lugar del territorio troyano, pero ¿dónde? Homero no muestra demasiado interés en decírnoslo. Tampoco nos da ese marco que un escritor moderno podría difícilmente omitir: los demás, los actores más pasivos en la escena, los otros jefes griegos y el ejército. Solo las figuras esenciales están descritas.

Pero el lector moderno no solo echa de menos el marco que espera, sino que se encuentra con otro que, en un principio, no comprende: el de la acción divina. No vemos las murallas de Troya, pero asistimos a deliberaciones en el Olimpo y observamos cómo los dioses particulares intervienen en la batalla —o como en nuestro pasaje— en la disputa. No es de sorprender que se dé así la impresión de que los personajes humanos en el poema no son sino piezas movidas sobre un tablero de ajedrez por una camarilla de deidades caprichosas e irresponsables. Sin embargo, es difícil conciliar esta idea con la descripción de agentes humanos autónomos y responsables que Homero forja para nosotros con tanto esfuerzo. Este Agamenón y este Aquiles son auténticos hombres adultos, tratados de un modo también

adulto. En realidad, teniendo en cuenta la primitiva ferocidad con que tropezamos a cada paso en las descripciones homéricas de la vida, esta madura adultez nos resulta por momentos casi desconcertante. Pero toda la acción es acompañada por una maquinaria divina que parece un tanto infantil, como en aquel momento de nuestro pasaje en que Atenea desciende del Olimpo, da un tirón a los cabellos de Aquiles y le espeta una retahíla de buenos consejos. Así en la tragedia posterior —si bien de un modo mucho menos pintoresco— los dioses por medio de oráculos, sueños y todo lo demás, parecen controlar y dirigir las acciones de los hombres, incluso cuando éstos son presentados como agentes plenamente independientes y responsables.

Esta cuestión del marco es, pues, confusa, y aunque no es éste el lugar para el examen sobre la religión griega, el lector tiene derecho a un esclarecimiento provisional. Homero carece naturalmente de una teología dogmática; en realidad, todavía no existe ni la mera idea de pensamiento sistemático. Además, él está utilizando una forma tradicional, pues con seguridad hubo muchos autores de poemas épicos antes de Homero; de modo que lo antiguo y lo nuevo se dan de consuno. En un momento Zeus decide que los griegos deben ser castigados; por consiguiente, los troyanos logran rechazarlos hasta sus naves. Por otra parte, un dios o una diosa desciende en medio de la refriega para salvar a un predilecto suyo que se halla en grave peligro, y esto es realizado en oposición al deseo de Zeus. Como contraste encontramos a principio de la *Odisea* un pasaje en que se hace decir a Zeus: «¡Cuán insensatos son los hombres! ¡De qué modo culpan los mortales a los dioses! Dicen que todos los males les vienen de nosotros, y son ellos quienes se atraen con sus locuras infortunios no decretados por el destino». Dicho

en términos modernos: la vida es siempre dura, pero nuestras faltas y errores la hacen más dura de lo necesario. La grave y filosófica sabiduría de este pasaje no se concilia fácilmente con el capricho divino que encontramos en otros, y mucho menos con la jocunda irreverencia que emana de relato sobre los amores de Ares y Afrodita.

Todo este proceso parece muy sorprendente. La azarosa mezcla de lo viejo y lo nuevo explica una parte del acontecer general; para lo restante puede ella también ayudar al lector si éste recuerda que los dioses constituyen una temprana creación, con la que se ha querido dar cuenta del porqué de ciertos hechos, particularmente de aquellos de carácter extraordinario. Así, según vimos en el último capítulo, la habilidad del forjador de metales exigía condiciones que sobrepasaban la destreza del hombre común. Entonces, puesto que tal aptitud resultaba excepcional, no cabe duda de que era de origen divino; por consiguiente, debía existir un dios del fuego. En nuestro pasaje de la *Ilíada* nos enteramos de que Aquiles tiene más fuerza que lo común: esto, dice Agamenón, es el don de algún dios, y la explicación trae consigo una verdadera inferencia filosófica. No hay nada de qué jactarse; lo que un dios da, también él puede quitarlo. Además, dos fuerzas se debaten en la mente de Aquiles, la rabia ciega y el freno prudente. Nosotros podríamos decir: «por un sobrehumano esfuerzo de autodominio…»; los helenos expresaban: «por la ayuda de algún dios…»; y el griego poeta o pintor de vasos retrataría a Atenea, en forma corporal, aconsejando a Aquiles. La diferencia no es grande; y el hecho de que Aquiles deba su fuerza a alguna divinidad o tome una prudente decisión con la ayuda de Atenea, no disminuye en lo más mínimo su grandeza; los dioses no favorecen así a los hombres insignificantes, y aquel a quien ayudan está por

encima de la vulgaridad. No debemos pensar que los dioses escogen a cualquier flojo y le otorgan fuerza. Jamás procederían ellos de ese modo.

Tal es entonces el marco en que vemos los hombres y los acontecimientos, no solamente de la épica griega sino también de la mayor parte del arte griego clásico. Éste degeneró, por supuesto, en trivialidades mitológicas. Fue un desarrollo posclásico, pero fascinó a Roma y encantó el siglo XVIII, con el resultado de que el lector moderno, antes que pueda obtener una visión directa de Homero y los posteriores clásicos griegos, debe primero desembarazarse de cierto aspecto de la cerámica inspirada en Wedgwood y de otras expresiones artísticas similares. Pero para los griegos este marco no era decoración; era más bien una especie de perspectiva, no en el espacio sino en su significado. Él nos permite ver la acción particular que estamos observando no como un hecho aislado, casual, único; lo vemos más bien en relación con la estructura moral y filosófica del universo.

Esta estructura, repito, no es expuesta conscientemente por Homero; él no tiene ningún sistema filosófico integral. Sin embargo, percibe que hay una unidad en las cosas, que los acontecimientos tienen sus causas y sus resultados, que existen ciertas leyes morales. Ésta es la estructura en la que encaja la acción particular. El marco divino de la épica significa en última instancia que las acciones particulares son al mismo tiempo únicas y universales.

Los griegos que durante mil años acudieron a Homero para la enseñanza de sus jóvenes y para deleite e instrucción de los adultos, no se dirigían a meras reliquias venerables o a históricas sagas patrióticas o a encantadores cuentos de hadas, sino a poemas que ya atesoraban todas las cualidades que habían dado un carácter distintivo a su cultura. Hemos

considerado un pasaje con algún detalle; hemos visto, quizás, parte de aquella fuerza intelectual instintiva que con tanta firmeza organiza todo el poema; algo, sin duda, de la esencial seriedad que lo anima; un atisbo de la agudeza con que Homero contempla su objeto y de la vivacidad y economía con que nos lo hace ver también a nosotros. Pero Homero y todos sus grandes sucesores tienen otra cualidad de que no hemos hablado, una cualidad que no debemos permitir que permanezca oscurecida por esta fama de intelectualidad y de seriedad moral. Es su humanidad. Prefiero que Homero mismo la muestre, pues él es mejor escritor que yo.

Una batalla encarnizada tiene lugar en la llanura que se extiende al pie de Troya, y el héroe griego Diomedes causa terribles estragos entre los troyanos, tan grandes que Héctor abandona el campo de batalla para pedir a las mujeres de la ciudad que imploren a Atenea una ayuda contra este hombre tan temible. Al pasar Héctor por las puertas Esceas, fue rodeado inmediatamente por las esposas y las hijas, ansiosas de tener noticias de los hombres que luchaban. "Pero él les encargó que orasen a los dioses, y a muchas produjo gran pena. Prosiguió su camino hacia el palacio del rey Príamo, su padre. Hécuba, la reina, lo ve y le pregunta, en un estilo francamente heroico: «¡Hijo! ¿Por qué has venido dejando el áspero combate? Sin duda los aqueos, de aborrecido nombre, deben de estrecharnos mucho, y tu corazón te ha impulsado a orar a Zeus. Pero aguarda, traeré vino dulce como la miel para que primeramente lo libes al padre Zeus y luego te aproveche también a ti, si lo bebes. El vino aumenta mucho el vigor del hombre fatigado, y tú lo estás de pelear por los tuyos».

Pero Héctor rehúsa: «El vino puede hacerme olvidar de mi deber, y no me está permitido realizar una sacra libación con sangre en mis manos». Pide a su madre que ofrende a

Atenea las más hermosas vestiduras que posee el palacio. Así lo hace ella y Homero nos dice dónde las había obtenido Hécuba. Fueron compradas en Sidón a mercaderes fenicios. Héctor encuentra a Paris, y severamente lo envía de regreso a la batalla. Paris había sido herido y desde entonces pasa sin preocupaciones su tiempo con Helena. «Ojalá que se lo trague la tierra», dice Héctor. También ve a Helena. Ella se reprocha su inconducta y dice: «Ven, siéntate a mi lado, pues tus hombros soportan más que otros el peso de mi desvergüenza y la salvaje locura de Paris». Pero Héctor no se queda; sus compañeros en la batalla lo necesitan y claman por su regreso. «Y —dice— debo ir a mi casa y ver a mis criados, a mi querida esposa y a mi tierno hijo; ignoro si volveré de la batalla, o si los dioses dispondrán que sucumba a manos de los aqueos».

Pero Andrómaca no está allí. Ella había oído que los troyanos eran rechazados y corrió, como una loca, llena de ansiedad, hacia las murallas de la ciudad, a mirar; y la nodriza la siguió con el niño. Allí la encontró Héctor. Andrómaca asió su mano y le dijo:

> *«¡Oh Héctor! Tu valor te perderá. No te apiadas del tierno infante ni de mí, infortunada, que pronto seré tu viuda; pues los aqueos te acometerán todos a una y acabarán contigo. Preferible sería que, al perderte, la tierra me tragara, porque si mueres no habrá consuelo para mí, sino pesares; que ya no tengo padre ni venerable madre. A mi padre Etión lo mató Aquiles cuando tomó la poderosa ciudad de los cilicios, Tebas, la de las altas puertas; pero [aquí un dejo de orgullo] sin despojarle, por el religioso temor que le entró en el ánimo; quemó el cadáver con las labradas armas y le hizo un túmulo. Mis siete hermanos, que habitaban en el palacio, fueron muertos por Aquiles, el de los pies ligeros. Mi madre, que era reina de Hipoplacia, murió en la casa de mi padre. Héctor, tú eres ahora mi padre, mi madre y mi hermano; tú, mi altivo esposo. ¡Pues, ea, sé compasivo, quédate aquí en la torre! ¡No hagas a un niño huérfano y a una mujer viuda!». [Luego, como es una mujer inteligente y ha estado observando las cosas a través de sus lágrimas, dice:] «Pon el ejército junto al cabrahígo, que por allí la ciudad es accesible y el muro es más fácil de escalar». Contestóle el gran Héctor, el de tremolante casco:*
>
> *«Todo esto me da cuidado, mujer, pero mucho me sonrojaría ante los troyanos y las troyanas de largas vestiduras, si como un cobarde huyera del combate; y*

tampoco mi corazón me incita a ello, que siempre supe ser valiente y pelear en primera fila entre los troyanos, manteniendo la inmensa gloria de mi padre y de mí mismo. Bien lo conozco y tengo por seguro: día vendrá en que perezcan la ciudad de Troya, y Príamo y el pueblo del rico Príamo. Pero la futura desgracia de los troyanos, de la misma Hécuba, del rey Príamo y de muchos de mis valientes hermanos que caerán en el polvo a manos de los enemigos, no me importa tanto como la que padecerás tú cuando alguno de los aqueos, de broncíneas corazas, te lleve llorosa, privándote de libertad, y luego tejas tela en Argos, a las órdenes de otra mujer, o vayas por agua a la fuente de Meseida o Hiperea, muy contrariada, porque la dura necesidad pesará sobre ti. Y quizás alguien exclame, al verte derramar lágrimas: ésta fue la esposa de Héctor, el guerrero que más se señalaba entre los troyanos, domadores de caballos, cuando peleaban en torno de Ilión. Así dirán, y sentirás un nuevo pesar al verte sin el hombre que pudiera librarte de la esclavitud. Pero ojalá un montón de tierra cubra mi tumba, antes que oiga tus clamores o presencie tu rapto».

Así diciendo, el esclarecido Héctor tendió los brazos a su hijo, y éste se recostó, gritando, en el seno de la nodriza de la bella cintura, por el terror que el aspecto de su padre le causaba: dábanle miedo el bronce y el terrible penacho de crines de caballo, que veía ondear en lo alto del yelmo. Rió el padre y también la madre. Héctor se apresuró a dejar el casco en el suelo, besó y meció en sus brazos al hijo amado, y rogó así a Zeus y a los demás dioses:

«¡Zeus y demás dioses! Concededme que este hijo mío sea, como yo, ilustre entre los troyanos e igualmente esforzado; que reine poderosamente en Ilión; que digan de él cuando vuelva de la batalla: Es mucho más valiente que su padre; y que, cargado de cruentos despojos del enemigo a quien haya muerto, regocije el alma de su madre».

Este pasaje nos da un reflejo de la verdadera alma del héroe homérico. Lo que lo impulsa a realizar actos de heroísmo no es un sentido del deber, tal como nosotros lo entendemos: deber hacia los demás, éste es más bien un deber para consigo mismo. Él se esfuerza por lo que nosotros traducimos como «virtud», pero que en griego es *areté*, «excelencia». Lo que Agamenón y Aquiles disputan no es simplemente una muchacha: es el «premio» que constituye el reconocimiento público de su *areté*. Tendremos mucho que decir de la *areté*, pues ella discurre a través de la vida griega.

Esta escena —al menos en griego— es tal que el estudiante que la sabe de memoria expone primero las variantes de los manuscritos, los matices exactos del significado de las

palabras, las complejidades gramaticales, y luego no puede confiar en su voz para traducirla con seguridad; y no es ésta la única de su especie en la *Ilíada*. Tampoco esta humanidad independiente del tiempo se limita a los grandes pasajes, tal como lo mostrarán uno o dos rasgos casuales. Consideramos este breve extracto[19]:

> *Diomedes dejólos muertos y fue al encuentro de Abas y Políido, hijos de Euridamante, que era de provecta edad e intérprete de sueños. Enderezó luego sus pasos hacia Janto y Toón, hijos de Fénope —éste los había tenido en la triste vejez que lo abrumaba y no engendró otro hijo que heredara sus riquezas—; y a entrambos Diomedes les quitó la dulce vida, causando llanto y triste pesar al anciano que no pudo recibirlos de vuelta de la guerra y más tarde los extraños se repartieron su herencia.*

Considérense los versos pronunciados por Diomedes poco después[20]. El joven héroe Glauco contempla el desastre que aquél está haciendo entre los troyanos y decide empeñar un combate con él. Diomedes —tal como lo exige el código caballeresco— le pregunta quién es, «pues jamás te vi en las batallas, donde los varones adquieren gloria, pero al presente a todos los vences en audacia cuando te atreves a esperar mi fornida lanza». Ahora viene el detalle significativo. Diomedes podría haber dicho naturalmente: «Malhadados aquellos cuyos hijos se oponen a mi fuerza». Las escenas de batallas son descritas con una especie de placer; se nos informa con toda precisión por dónde entra la lanza mortífera en el cuerpo del guerrero vencido y muy a menudo también por dónde vuelve a salir; el vencedor se gana para sí una gloria que lo sobrevivirá.

Pero Homero tiene también un pensamiento para la amplia vida de los hombres; él no olvida —ni tampoco introduce a la fuerza— a aquellos a quienes la gloria de otro hombre acarrea dolor.

Sería un error describir la *Ilíada* como una tragedia, puesto que es (como muchas cosas griegas) precisamente lo

que se propone ser, un poema épico, con todo el sosiego y la dilatabilidad que éste exige. No obstante, es intensamente trágica, y en esto es también plenamente griega; el sesgo trágico del pensamiento era habitual en los griegos. Antes de intentar explicar esto, siempre utilizando como ilustración la potencia omnicomprensiva de Homero, convendría señalar uno o dos puntos negativos. En primer lugar, la razón de esta vena trágica no reside en que el griego pensaba que la vida era una pobre cosa. Ya hemos mencionado el aparente placer con que Homero relata escenas de combate; todo lo demás está descrito con el mismo entusiasmo. Él vio todo con intenso interés, ya a Odiseo que construye su nave, o a los héroes que preparan y comen sus suculentos alimentos en el campo, y sea o no probable, acompañando la comida con canciones. Muy pocos griegos creían que la vida era unvalle de lágrimas, en el cual nada importaba demasiado. Sentían la más vehemente atracción por la actividad en todos sus aspectos: física, mental, emocional; un inagotable placer en realizar hazañas y en contemplar cómo se hacían. Casi todas las páginas de Homero constituyen un testimonio de esta afirmación. Ese fondo trágico no debe interpretarse como que la vida es indigna de vivirse; es un sentimiento de tragedia, no de melancolía.

Tampoco debemos suponer que una inclinación hacia lo trágico significa una aversión por lo cómico. Sin duda, hay poca comedia en la *Ilíada,* así como hay poquísimos intervalos festivos en las tragedias que se representaron posteriormente en el escenario ático; pero ya hemos conocido un notable relato jocoso en la *Odisea*; y no olvidemos que, así como el teatro ateniense tuvo su Aristófanes junto a su Esquilo —y Esquilo gozó en la antigüedad de gran reputación como autor de un drama satírico— así también la épica tiene su reverso en la épica burlesca, de la cual sobrevive la *Batracomiomaquia* o

Batalla de las ranas y los ratones. Este acento de tragedia que se advierte en el pensamiento griego no tiene nada que ver con la melancolía: el griego amaba tanto la risa como la vida. Creo que ello es un producto de esas dos grandes cualidades que vimos en Homero: intelectualismo y humanidad. La primera permitiría a los helenos, según he intentado demostrar, ver más claramente que otros el marco en que debía vivirse la vida humana, marco que Homero precisa, en parte, como la voluntad y las actividades de los dioses; en parte, como una sombría Necesidad a la cual también los dioses se ven precisados a someterse. Las acciones producen sus consecuencias: las juzgadas malas han de provocar resultados desagradables. Para los griegos, los dioses no son necesariamente benévolos. Si son ofendidos, castigan sin piedad. Como dice Aquiles al afligido Príamo, ellos dan dos pesares por una gracia. Esta nítida apreciación del escenario humano no se ve mitigada por la halagadora esperanza de un futuro mundo mejor o por la creencia en el progreso. En cuanto a lo primero, el griego homérico podía prever una vida confusa y tenebrosa en el Hades; y como Aquiles dice: «Preferiría ser esclavo en la tierra y no rey en el Hades». La única esperanza real de inmortalidad quedaba librada a la que solía brindar la fama en una canción. En cuanto al progreso, era imposible, pues la esencia de los dioses no puede cambiar y el que la naturaleza de los hombres se modificase es una idea que durante mucho tiempo no se le ocurrirá a nadie; y aunque así fuera, los dioses seguirían dando un pesar por cada beneficio. La vida continuaría siendo lo que es, en todos sus rasgos primordiales.

Solo podemos imaginarnos esta perspectiva, tan ostensiblemente despojada de ilusiones, desarrollándose dentro de una religión árida y engendrando un resignado y

desesperanzado fatalismo; sin embargo, tal concepción se hallaba combinada con un gozo casi feroz de vivir, con un incoercible júbilo ante la actividad del hombre y una orgullosa fe en la personalidad humana. Muy lejos estaba el griego de pensar que el hombre representa la nada a los ojos de la divinidad; por eso siempre debía recordarse a sí mismo que el Hombre no era Dios y que es una impiedad caer en este pensamiento. Nunca más, hasta que el espíritu griego contaminó a la Italia del Renacimiento, volveremos a encontrar esta magnífica autoconfianza en la humanidad, la cual, en aquella brillante época vivida por la península, no estaba reprimida por la modestia que su instintiva creencia religiosa imponía al griego.

La nota trágica que percibimos en la *Ilíada* y en la mayor parte de la literatura griega era producida por la tensión entre estas dos fuerzas: un apasionado deleite por la vida y una clara comprensión de su estructura inalterable:

> *Tal como la vida de las hojas, así es la de los hombres. El viento esparce las hojas por el suelo; la selva vigorosa produce otras y éstas crecen en la primavera. Pronto viene una generación de hombres y otra termina.*

Ni el pensamiento ni la imagen pertenecen a Homero; su mordacidad sí le pertenece y emana del contexto. No la encontramos en su magnífico paralelo hebreo:

> *En cuanto al hombre, sus días son como la hierba. Como una flor en el campo, así florece. Pero el viento pasa sobre ella, y desaparece, y ya no se conoce el lugar donde estuvo.*

Aquí la nota es de humildad y resignación: el hombre no es más que hierba, en comparación con Dios. Pero la imagen homérica adquiere un matiz muy distinto a partir de su unidad de esfuerzo y realización heroicos. El hombre es único; sin embargo, a pesar de su elevada condición y su brillante variedad, debe obedecer a las mismas leyes que las innumerables e indiferentes hojas. No hay aquí una protesta

romántica —¿cómo podemos protestar contra la primera ley de nuestro ser?— ni tampoco resignada aceptación, tal como la encontramos, por ejemplo, entre los chinos, para quienes el individuo es solo un antecesor en vías de formación, un manojo de hojas en un árbol del bosque. En cambio, en el poeta griego se revela esta tensión apasionada que representa el espíritu trágico.

Podrían citarse otros muchos ejemplos de Homero, particularmente de la *Ilíada*. Baste con uno, que lo mostrará desde otro punto de vista. Como un ejemplo típico de las limitaciones, e incluso de las contradicciones de la vida, se presenta el hecho de que lo que es más digno de tenerse puede ser poseído solamente con peligro de la propia vida. El héroe demuestra su valor y obtiene la gloria solo quizá en su muerte, para dolor de sus deudos. La Belleza tiene como vecinos el peligro y la muerte. He aquí un intervalo en la descripción que hace Homero de una fiera lucha en torno a las murallas de Troya, contemplada por Príamo y otros ancianos:

> *Tales estaban sentados en la torre los caudillos de los troyanos. Cuando vieron a Helena, que hacia ellos se encaminaba, dijéronse unos a otros, hablando quedo, estas aladas palabras:*
>
> *«No es reprensible que troyanos y aqueos, de hermosas grebas, padezcan largos años por tal mujer: terriblemente se parece su semblante al de las diosas inmortales. Pero, aun siendo así, váyase en las naves, y no quede para futura desgracia nuestra y de nuestros hijos».*
>
> *Así hablaban. Príamo llamó a Helena y le dijo:*
>
> *«Ven acá, hija querida; siéntate a mi lado para que veas a tu anterior marido y a sus parientes y amigos, pues a ti no te considero culpable; fueron los dioses quienes promovieron contra nosotros la luctuosa guerra de los aqueos».*

«Fueron los dioses» no significa zafarse de responsabilidad en tono sentencioso, sino un reconocimiento de que tales cosas forman parte del destino humano. La belleza, lo mismo que la gloria, deben buscarse, aunque su precio sean lágrimas y destrucción. ¿Acaso este pensamiento no está en el propio meollo de la leyenda de la guerra troyana?

Los dioses habían propuesto precisamente esta elección a Aquiles, el arquetipo de la hidalguía griega. Ellos le ofrecían una vida dilatada y mediocre o la gloria con una muerte temprana. El primero que forjó este mito expresó en él la esencia no solo del pensamiento griego, sino también de la historia griega.

He escrito tanto sobre la *Ilíada,* en parte porque contiene mucho del espíritu griego esencial: en parte a fin de mostrar al lector los elementos básicos en que los griegos fueron educados durante siglos. La *Odisea,* dice Longino, es un poema de carácter más que de pasión, lleno de ese amor tan griego por la aventura y los cuentos extraños; y, como la *Ilíada,* un poema que pudo haber sido un costal de historias añejas y, en cambio, tiene una unidad artística e inteligente que surge inevitablemente de una sola idea central: en este caso, una creencia en una justicia trascendente. ¿Escribió un solo poeta ambos poemas? ¿Escribió un solo poeta uno de los dos? En caso afirmativo, ¿cuándo vivieron él o ellos?, ésta es la famosa cuestión homérica que los eruditos han discutido durante un siglo y medio; no espere el lector que la resolvamos aquí. Los propios griegos posteriores poseían un ciclo completo de poemas épicos sobre la guerra troyana. Dos de ellos fueron de aventajada excelencia y se atribuyeron a Homero. Esta paternidad fue sinceramente aceptada hasta los tiempos modernos, cuando una investigación más prolija mostró toda clase de discrepancias de realización, estilo y lenguaje tanto entre las dos epopeyas como entre las distintas partes de cada una. El resultado inmediato de este examen fue la minuciosa y temeraria división de los dos poemas, pero en particular de la *Ilíada,* en cantos separados de períodos diferentes, adecuadamente llamados «estratos» por críticos que a veces no distinguen bien entre la síntesis artística y la

conformación. El estudio de la poesía épica de otras razas, y de los métodos utilizados por los poetas que operan en este medio tradicional, ha contribuido mucho a restablecer la confianza en la estructura intrínseca de cada poema. Esto significa que lo que tenemos en cada caso no es un poema breve compuesto por un «Homero» primitivo y aumentado, según el gusto de cada uno, por poetas posteriores, sino un poema concebido como una unidad por un «Homero» relativamente tardío que rehízo e incorporó mucho material anterior, si bien la *Ilíada* actual contiene algunos pasajes que no formaban parte del plan de este «Homero». Si fue o no el mismo poeta quien escribió ambos poemas, es un punto controvertido y quizás lo seguirá siendo siempre. La diferencia de tono y de tratamiento es grande. Longino, el crítico más fino de la antigüedad, ya observó esto y señaló: «Homero en la *Odisea* es como el sol poniente; posee aún grandeza, mas no intensidad». Tal vez sea el mismo sol. Pero un hombre tiene derecho a opinar, cuando se ha sumergido en Homero hasta el punto de traducir uno de los poemas. Por consiguiente, es interesante observar que de los dos últimos traductores ingleses, T. E. Lawrence, está tan seguro de que los dos poetas no son el mismo individuo, que ni siquiera considera esa posibilidad; en tanto que E. V. Rieu dice: «Sus lectores pueden estar tan seguros de que ambas obras pertenecen a una sola mano del mismo modo que no dudan de la presencia de Shakespeare cuando, después de conocer el Rey Juan, vuelven sus ojos a Como gustéis».

Debemos dejar las cosas aquí, pues no puede permitirse que la cuestión homérica, por atractiva que resulte a los eruditos, nos haga perder de vista a Homero. Sería interesante, aunque inútil, meditar qué nos pasaría si todos nuestros reformadores, revolucionarios, autores de proyectos,

políticos y arreglalotodo en general estuviesen empapados en Homero desde su juventud, como los griegos. Quizás comprendiesen que cuando llegue el feliz día en que haya una heladera en cada hogar y en ninguno dos, en que todos tengamos la oportunidad de trabajar para el bien general (cualquiera que éste sea), en que el Hombre Común (quienquiera sea) triunfe, aunque no se haya cultivado, todavía los hombres vendrán y desaparecerán como las generaciones de hojas en el bosque; y que aún seguirá la criatura humana siendo débil y los dioses fuertes e inconmensurables. Tal vez reconociesen también que la cualidad del hombre importa más que sus hazañas; que la violencia y la indiferencia llevarán siempre al desastre y que éste caerá tanto sobre el inocente como sobre el culpable. Los griegos tuvieron suerte al poseer a Homero y fueron prudentes en el uso que de él hicieron.

Capítulo V

LA «*PÓLIS*»

Pólis es la palabra griega que traducimos como «ciudad-estado». Es una mala traducción, puesto que la *pólis* normal no se parecía mucho a una ciudad y era mucho más que un estado. Pero la traducción, como la política, es el arte de lo posible y, como no tenemos la cosa que los griegos llamaban *pólis*, tampoco poseemos una palabra equivalente. De ahora en adelante, evitaremos el engañoso término «ciudad-estado» y utilizaremos en su lugar la palabra griega. En este capítulo indagaremos primero cómo surgió tal sistema político, luego trataremos de reconstituir la palabra *pólis* y rescatar su significado real al observarla en acción. Puede ser una tarea larga, pero mientras dure nos servirá para mejorar nuestro conocimiento sobre los griegos. Sin una clara concepción de lo que era la *pólis* y de lo que significaba para los griegos, es completamente imposible comprender adecuadamente la historia, el pensamiento y las realizaciones de los helenos.

Empecemos, pues, por el principio. ¿Qué era la *pólis*? En la *Ilíada* distinguimos una estructura política, al parecer, no fuera de lo común; una estructura que puede considerarse como una forma adelantada o degenerada de organización tribal, según se prefiera. Hay reyes, como Aquiles, que gobiernan su pueblo, y existe el gran rey, Agamenón, rey de los hombres, que es algo así como un gran señor feudal. Tiene la obligación, establecida por el derecho o por la costumbre, de consultar a los demás reyes o caudillos en los asuntos de interés común. Ellos integran un consejo regular y en sus debates el cetro, símbolo de la autoridad, es tenido por el que habla en ese momento. Esto es, como puede verse, europeo, no

oriental; Agamenón no es un déspota que gobierna con la indiscutida autoridad de un dios. Hay también indicios de una indefinida Asamblea del Pueblo, que debía ser consultada en las ocasiones importantes; si bien Homero, poeta cortesano y de ningún modo historiador constitucional, dice en realidad muy poco sobre ella.

Tal es, a grandes rasgos, la tradición sobre la Grecia anterior a la conquista. Cuando se levanta nuevamente el telón después de la época Oscura, vemos un cuadro muy diferente. Ya no hay un «Agamenón de amplio poder» que gobierne en Micenas señorialmente. En Creta, donde Idomeneo ha gobernado como único rey, encontramos más de cincuenta *póleis* independientes, cincuenta «estados» pequeños en lugar de uno. No importa mucho que los reyes hayan desaparecido; lo importante es que también los reinos han seguido la misma suerte. Lo que sucede en Creta pasa también en toda Grecia, o al menos en aquellas partes que desempeñan un papel considerable en la historia griega: Jonia, las islas, el Peloponeso (con excepción de Arcadia), Grecia central (excepto las regiones occidentales), y el sur de Italia y Sicilia cuando se volvieron griegas. Todas ellas se dividieron en una enorme cantidad de unidades políticas independientes y autónomas.

Es importante hacerse cargo de su tamaño. El lector moderno descubre por allí una traducción de la República de Platón o de la Política de Aristóteles y se encuentra con que Platón establece que su ciudad ideal tendrá cinco mil ciudadanos, en tanto que el Estagirita sostiene que cada ciudadano debería conocer de vista a todos los demás. Quizás sonría entonces ante tales fantasías filosóficas. Pero Platón y Aristóteles no son unos visionarios. Platón se imagina una ciudad de acuerdo con la escala helénica; con ello expresa que

muchas *póleis* griegas existentes eran harto pequeñas, pues las había con menos de cinco mil ciudadanos. Dice Aristóteles en su manera tan divertida —a veces Aristóteles se parece mucho a un *dómine*— que una *pólis* de diez ciudadanos sería imposible, porque no podría bastarse a sí misma, y que una *pólis* de cien mil sería absurda, porque no podría gobernarse adecuadamente. Y no debemos pensar que estos «ciudadanos» son una «clase dominante» que posee y rige miles de esclavos. El griego común en estos siglos primitivos era granjero, y si poseía un esclavo, ello se debía a que las cosas andaban más o menos bien. Aristóteles habla de cien mil ciudadanos; si permitimos que cada uno de ellos tenga su mujer y cuatro hijos, y luego agregamos un amplio número de esclavos residentes extranjeros, llegaremos a casi un millón, más o menos la población de Birminghan; y para Aristóteles un «estado» independiente tan populoso como Birmingham es un chiste escolar. Pero dejemos a los filósofos y vayamos a un hombre práctico. Hipodamo, el que construyó el Pireo en el más moderno estilo americano, dice que el número ideal de ciudadanos es de diez mil, lo cual implicaría una población tal de unos cien mil.

De hecho, solo tres *póleis* tenían más de 20.000 ciudadanos: Siracusa y Acragas (Agrigento) en Sicilia, y Atenas. Cuando estalló la Guerra del Peloponeso la población de Atica era probablemente de unos 350.000, de los cuales la mitad eran atenienses (hombres, mujeres y niños); una décima parte eran residentes extranjeros y el resto esclavos. Esparta, o Lacedemonia, tenía un cuerpo urbano mucho más pequeño, aunque era mayor en su superficie. Los espartanos habían conquistado y anexado a Mesenia y poseían 8.200 km cuadrados de territorio. Para un griego era un área enorme; un buen caminador pondría dos días para cruzarla. La

importante ciudad comercial de Corinto tenia un territorio de 855 km cuadrados, más o menos el tamaño de Huntingdonshire. La isla de Ceos, la cual es tan grande como la de Bute, estaba dividida en cuatro *póleis*. Tenía, por consiguiente, cuatro ejércitos, cuatro gobiernos, posiblemente cuatro calendarios diferentes, y quizás cuatro diferentes tipos de monedas y sistemas de medidas, aunque esto último es poco probable. Micenas era en los tiempos históricos un triste vestigio de la capital de Agamenón, pero seguía siendo independiente. Envió un ejército para ayudar a la causa griega contra Persia en la batalla de Platea. El ejército constaba de ocho hombres. Incluso para el criterio griego era una ciudad pequeña, pero no hemos oído que se hiciesen bromas sobre un ejército que compartía un carro.

Pensar en esta escala nos resulta difícil a nosotros, que consideramos pequeño un país de diez millones y estamos acostumbrados a estados como USA y la URSS, que son tan grandes que deben ser designados con sus iniciales. Pero cuando el adaptable lector se acostumbre a la escala, no cometerá el vulgar error de confundir tamaño con significación. A veces, escritores modernos hablan con magnífico desprecio de «aquellos insignificantes estados griegos, con sus interminables luchas». Es exacto: Platea, Sición, Egina y el resto eran insignificantes si se los compara con los estados modernos. También la Tierra es insignificante, comparada con Júpiter; pero la atmósfera de Júpiter es principalmente amoníaco y esto ya es una diferencia. A nosotros no nos gusta respirar amoníaco y a los griegos, a su vez, les habría resultado intolerable la atmósfera de los vastos países modernos. Ellos conocían un gran estado, el Imperio persa, y les parecía muy conveniente… para los bárbaros. La diferencia de escala, cuando es lo bastante

acentuada, equivale a diferencia de condición.

Pero antes de ocuparnos de la naturaleza de la *pólis,* al lector le agradaría conocer qué sucedió para que la estructura relativamente espaciosa de la Grecia predoria se convirtiese en un mosaico de pequeños fragmentos. Al erudito clásico también le gustaría saberlo, pero no hay datos y todo lo que podemos hacer es sugerir razones plausibles. Existen razones históricas, geográficas y económicas. Cuando ellas hayan sido debidamente explicadas, tal vez lleguemos a la conclusión de que la razón más importante de todas es que así les gustaba vivir a los griegos.

La llegada de los dorios no fue un ataque de una nación organizada a otra. El invadido tenía su organización, aunque indefinida; algunos de los invasores —el grupo principal que conquistó Lacedemonia— debe haber poseído una fuerza coherente; pero también hubo seguramente pequeños grupos de invasores que aprovecharon el tumulto general y se apoderaron de buenas tierras donde pudieron encontrarlas. Un indicio de esto es que hallamos miembros de un mismo clan en diferentes estados. Píndaro, por ejemplo, era un ciudadano de Tebas y miembro de la antigua familia de los Egidas. Pero había Egidas también en Egina y en Esparta, *póleis* completamente independientes, y Píndaro se dirige a ellos como a parientes. Así, pues, este clan particular se había fragmentado durante las invasiones. En un país como Grecia, esto resultaba muy natural.

En un período tan incierto, los habitantes de cualquier valle o isla podían de un momento a otro verse obligados a luchar por su territorio. Por consiguiente, era menester un punto firme, normalmente la cima de una colina defendible en algún lugar de la llanura. Ésta, la «Acrópolis» (la ciudad alta), fue fortificada y sirvió como residencia al rey. Llegó a

ser también el lugar natural de la Asamblea y el centro religioso.

He aquí el comienzo de la ciudad. Ahora nos corresponde dar las razones de por qué creció la ciudad y por qué un puñado de personas siguió siendo una unidad política independiente. Lo primero es simple. Para comenzar diremos que el natural crecimiento económico hizo necesario un mercado central. Ya vimos que el sistema económico que surge de Homero y Hesíodo era una «estrecha economía doméstica»; el estado, grande o pequeño, producía todo lo que necesitaba y si no obtenía determinada cosa se arreglaba sin ella. Cuando la situación se volvió más estable, fue posible también una economía más especializada y se produjeron más mercancías para la venta. De ahí el auge del mercado.

En este punto, debemos recordar los hábitos sociales de los griegos, antiguos o modernos. Al granjero inglés le gusta construir su casa en sus tierras y venir a la ciudad cuando tiene que hacerlo. En sus ratos libres le agrada dedicarse a la satisfactoria ocupación de mirar a través de la puerta. El griego prefería vivir en la ciudad o en la aldea, ir andando hasta su ocupación y pasar sus ocios más amplios conversando en la ciudad o en la plaza de la aldea. Así el mercado se convierte en un mercado-ciudad, situado naturalmente al pie de la Acrópolis. Éste llegará a ser el centro de la vida comunal del pueblo y ya veremos en seguida cuán importante era ella.

Pero ¿por qué estas ciudades no constituyeron unidades más amplias?, ésta es la cuestión primordial.

Hay un aspecto económico. Las barreras físicas, tan abundantes en Grecia, hacían difícil el transporte de mercancías, salvo por mar; pero al mar todavía no se le tenía confianza. Además, la variedad a que nos referimos antes permitía que un área muy pequeña pudiera bastarse a sí

misma, sobre todo para un pueblo como el griego, tan sobrio en sus exigencias de la vida. Es decir que ambos factores tienden a la misma dirección. No había en Grecia una gran interdependencia económica, ni puja recíproca entre las distintas partes del país, lo bastante fuertes como para contrarrestar el deseo de los griegos de vivir en pequeñas comunidades.

Hay también un aspecto geográfico. Se ha asegurado alguna vez que el sistema de *póleis* independientes fue impuesto a Grecia por las condiciones físicas del país. La teoría es atractiva, especialmente para los que prefieren tener una explicación imponente de cualquier fenómeno, pero no parece ser verdadera. Es obvio que la subdivisión física del país contribuyó a ello; tal sistema no podría haber existido, por ejemplo, en Egipto, país que dependía totalmente del adecuado aprovechamiento de las crecientes del Nilo, y que tenía, por consiguiente, un gobierno central. Pero hay países tan divididos como Grecia —Escocia por ejemplo— que nunca han desarrollado el sistema de la *pólis*; y a la inversa, hay en Grecia muchas ciudades vecinas, como Corinto y Sición, que fueron independientes una de otra, aunque entre ambas no hay una barrera física que pueda incomodar a un ciclista moderno. Además, son en efecto las regiones más montañosas de Grecia las que nunca desarrollaron *póleis* o por lo menos no lo hicieron hasta fecha posterior: Arcadia y Etolia, por ejemplo, que tenían algo así como un sistema de cantones. La *pólis* floreció en regiones donde las comunicaciones eran relativamente fáciles. De modo que proseguimos buscando nuestra explicación.

La economía y la geografía sin duda ayudaron, pero la verdadera explicación reside en el carácter de los griegos, el cual podrá ser aclarado por aquellos deterministas que tengan

la necesaria fe en su onmisciencia. Como esto ha de llevarles algún tiempo, nosotros primero dilucidaremos, al pasar, un importante punto histórico. ¿Cómo sucedió que tan absurdo sistema pudiese durar más de veinte minutos?

La historia tiene muchas amargas ironías, pero ésta debe ser puesta en el saldo a favor de los dioses, quienes dispusieron que los griegos tuviesen casi para ellos solos el Mediterráneo oriental durante el tiempo suficiente para efectuar esa experiencia de laboratorio, tendiente a mostrar hasta qué punto y en qué condiciones la naturaleza humana es capaz de crear y sustentar una civilización. En Asia, el Imperio hitita había sucumbido; el reino de Lidia no se mostraba agresivo, y el poderío persa, que eventualmente venció a Lidia, era aún embrionario en los lugares apartados del continente; Egipto se hallaba en decadencia; Macedonia, destinada a poner en quiebra el sistema de la pólis, permanecía en la penumbra y siguió por mucho tiempo debatiéndose en un estado de semibarbarie inoperante; la hora de Roma todavía no había llegado ni se conocía ningún otro poder en Italia. Existían, por cierto, los fenicios, y su colonia occidental, Cartago, pero éstos eran ante todo mercaderes. Por consiguiente, este vivaz e inteligente pueblo griego pudo vivir durante algunos siglos de acuerdo con el sistema aparentemente absurdo que satisfizo y desarrolló su genio en lugar de ser absorbido en la densa masa de un dilatado imperio, que habría sofocado su crecimiento espiritual y lo habría convertido en lo que fue después, una raza de individuos brillantes y oportunistas. Seguramente algún día alguien crearía un firme poderío centralizado en el Mediterráneo oriental, sucesor del antiguo dominio marítimo del rey Minos. ¿Sería éste, griego, oriental o de otro origen? Esta pregunta se convertirá en el tema de un capítulo

posterior; pero ninguna historia de Grecia podrá entenderse si no se ha comprendido lo que la *pólis* significaba para los griegos. Cuando hayamos dilucidado este punto, descubriremos también por qué los griegos la desarrollaron y procuraron mantenerla con tanta porfía. Examinemos, pues, la palabra en acción.

Ya me referí a lo que luego se llamó la Acrópolis, el fuerte de toda la comunidad y el centro de su vida pública. La población que casi siempre creció a su alrededor fue designada con otra palabra: *ásty*. Pero *pólis* muy pronto pasó a significar ciudadela y también todo el pueblo que «utilizaba» esta ciudadela. Así leemos en Tucídides: «Epidamnos es una *pólis* situada a la derecha del que navega por el golfo de Corinto». Esto no es lo mismo que decir: «Bristol es una ciudad situada a la derecha del que navega por el Canal de Bristol», puesto que Bristol no es un estado independiente que pueda estar en guerra con Gloucester, sino solamente una área urbana con una administración puramente local. Las palabras de Tucídides implican que hay una ciudad —aunque posiblemente muy pequeña— llamada Epidamnos, la cual es centro político de los eipidamnios que viven en el territorio del que la ciudad es el centro —no la «capital»— y son epidamnios si viven en la ciudad o en alguna aldea de su territorio. Algunas veces el territorio y la ciudad tienen nombres diferentes. Así, el Ática es el territorio ocupado por el pueblo ateniense, inclusive Atenas —la *pólis* en su sentido más restringido—, el Pireo y muchas aldeas; pero sus habitantes en conjunto eran atenienses, no áticos, y un ciudadano era ateniense cualquiera fuese el lugar del Ática en que vivía.

En este sentido *pólis* es nuestro «estado». En la Antígona de Sófocles, Creón se adelanta para formular su primera

proclama como rey y dice: «Señores, en lo que atañe a la *pólis*, los dioses la han guiado a salvo a través de la tormenta, sobre firme nave». Es la imagen familiar de la Nave del Estado y creemos saber dónde nos hallamos. Pero más adelante en la tragedia expresa lo que traduciríamos naturalmente por: «Se ha dado una proclamación pública…» él dice, en realidad: «Se ha hecho saber a la *pólis…*», no al «estado», sino al «pueblo». Cuando, más tarde, disputa violentamente con su hijo, exclama: «¿Qué, hay algún otro fuera de mí que gobierna en esta tierra?». Hemón le responde: «No es una *pólis* la que es gobernada sólo por un hombre». Esta respuesta pone de manifiesto otro aspecto importante de la concepción total de la *pólis*, a saber que es una comunidad, y que sus asuntos competen a todos. La real tarea de gobernar podía ser confiada a un monarca, quien actuaba en tal caso en nombre de todos, según los usos tradicionales; o a los jefes de ciertas familias nobles; también a un consejo de ciudadanos, elegidos de acuerdo con un censo de propiedad, o de lo contrario, a la totalidad de los ciudadanos. El conjunto de éstas y muchas de sus modificaciones eran formas naturales de «comunidad política» que los griegos distinguían claramente de la monarquía oriental. Dentro de esta última el monarca no era responsable ante la ley ni depositario del poder por la gracia de un dios, sino que él mismo se consideraba dios.

Si el gobierno no estaba obligado a responder de sus actos es indudable que la *pólis* no existía. Hemón acusa a su padre de hablar como un *týrannos*[21] y, en consecuencia, de destruir la *pólis*, no «el Estado».

Prosigamos nuestra exposición de la palabra. El Coro en los Acarnienses de Aristófanes, al admirar la conducta del héroe, se dirige al auditorio con una exhortación que traduzco literalmente: «¿Ves tú, oh ciudad entera?». Estas palabras se

traducen a veces: «tú, ciudad tumultuosa» lo cual suena mejor, pero oscurece un punto esencial, cual es que el tamaño de la *pólis* posibilitaba que un miembro apelase a todos sus conciudadanos personalmente, si es que pensaba que otro miembro de la *pólis* lo había injuriado. Los griegos suponían por lo común que la *pólis* tuvo su origen en el deseo de justicia. Los individuos no tienen ley, pero la *pólis* hará que se enderecen los entuertos. Y no por medio de una elaborada máquina de la justicia del estado, puesto que esta máquina sólo puede ser manejada por individuos, tal vez tan injustos como el que comete los desafueros. La parte agraviada sólo estará segura de obtener justicia, si puede declarar sus ofensas a la *pólis* entera. Por consiguiente, la palabra significa ahora «pueblo», nítidamente distinguida de «estado».

Yocasta, la trágica reina en el *Edipo* nos mostrará otro aspecto del alcance de la palabra. Se trata de que, después de todo, su marido Edipo no es el hombre condenado que ha matado al rey anterior Layo. «¡No, no —grita Yocasta— no puede ser! El esclavo dijo que eran "bandidos" quienes los atacaron y no "un bandido". No puede ahora desdecirse. No lo oí yo sola; lo oyó la *pólis*». Aquí la palabra está usada sin ninguna asociación política, está, por así decirlo, fuera de servicio, y significa «todo el pueblo». Éste es un matiz significativo no siempre destacado, pero nunca ausente por completo.

También Demóstenes, el orador, habla de un hombre que, literalmente, «evita la ciudad», traducción que haría suponer al lector desprevenido que aquél vivía en un sitio similar a Lake District o Purley. Pero la frase «evita la *pólis*» nada nos dice sobre su domicilio; significa simplemente que él no participaba en la vida pública y que, por consiguiente, tenía algo de excéntrico. Los asuntos de la comunidad no le

interesaban.

Ya sabemos bastante sobre la palabra *pólis* como para darnos cuenta de que no es posible la versión inglesa de una frase tan común como: «Cada uno tiene el deber de ayudar a la *pólis*». No podemos decir «ayudar al estado», porque esto no despierta ningún entusiasmo; el estado nos saca la mitad de nuestros ingresos.

Tampoco podemos decir «la comunidad», pues para nosotros «la comunidad» es demasiado grande y variada y sólo puede ser aprehendida teóricamente. La aldea en que uno vive, el gremio a que está afiliado, la clase a que pertenece, son entidades que para nosotros significan algo inmediato; pero eso del «trabajo para la comunidad», aunque sea un sentimiento admirable, sólo nos representa algo vago y débil. En los años anteriores a la guerra, ¿qué sabían muchas regiones de Gran Bretaña sobre las áreas de depresión? ¿Hasta qué punto se comprenden mutuamente banqueros, mineros y trabajadores de granjas? Pero todo griego conocía la *pólis*, pues ella estaba allí, completa, ante sus ojos. Podía él ver los campos que le brindaban su sustento —o que se lo negaban, si las cosechas se malograban—; podía ver cómo la agricultura, el comercio y la industria marchaban acordes entre sí; conocía las fronteras, sus puntos fuertes y sus puntos débiles; si algunos descontentos planeaban un golpe, les era muy difícil ocultarlo. La vida integral de la pólis, y la relación entre sus partes, era mucho más fácil de abarcar, debido precisamente a esta pequeña escala. Por consiguiente, decir «Cada uno tiene el deber de ayudar a la *pólis*» no era expresar un hermoso sentimiento, sino hablar según el más llano y urgente sentido común[22]. Los asuntos públicos tenían una inmediatez y una concreción que para nosotros resultan extraños.

Un ejemplo específico ayudará a comprender esto. La

democracia ateniense imponía contribuciones a los ricos con tan desinteresado entusiasmo como la inglesa, pero esto podía hacerse de una manera más grata, simplemente porque el Estado era tan pequeño e íntimo. Entre nosotros, el contribuyente importante paga (se supone) sus impuestos tal como lo hace el pequeño contribuyente: firma un cheque y piensa: "¡Vaya! ¡Esto ya está liquidado!; En Atenas, el hombre cuya riqueza excediese determinada suma debía, dentro de una rotación anual, realizar ciertas «liturgias», literalmente: «obras populares». Tenía que sostener una nave de guerra en servicio durante un año (con el privilegio de ser su comandante, si así lo deseaba), o financiar la representación de tragedias en el Festival, o dotar una procesión religiosa. Era una pesada carga, y sin duda no bien recibida, pero al menos de ella podía obtenerse algún placer y hasta cierto orgullo. Había una satisfacción y un honor en destacarse por presentar ante sus conciudadanos una digna trilogía. Así, en otros incontables casos, el tamaño de la ciudad hacía vivas e inmediatas cosas que para nosotros son sólo abstracciones o fastidiosos deberes. Naturalmente, esta modalidad tenía sus inconvenientes. Por ejemplo, un jefe incompetente o desafortunado no era sólo objeto de una difusa e inofensiva indignación popular, sino de una acusación directa; podía ser procesado anta la Asamblea, muchos de cuyos miembros anteriores habían muerto por su causa.

La Oración fúnebre de Pericles, registrada o recreada por Tucídides, ilustrará esta inmediatez y completará un poco más nuestra concepción de la *pólis*. Dice Tucídides que todos los años si algunos ciudadanos habían muerto en la guerra — lo cual sucedía las más de las veces— era pronunciada una oración fúnebre por «un hombre elegido por la *pólis*». Hoy, éste sería nombrado por el Primer Ministro, o por la

Academia Británica o por la B.B.C. En Atenas, la Asamblea elegía a alguien que había hablado a menudo en ella. En esta ocasión Pericles habló desde una plataforma lo bastante alta para que su voz llegara al mayor número posible. Consideremos dos frases usadas por Pericles en esta oración.

Compara la *pólis* ateniense con la espartana, y señala que los espartanos admiten a los visitantes extranjeros de mala gana y que de tiempo en tiempo los expulsan, «mientras que nosotros permitimos que nuestra *pólis* sea común a todos». *Pólis* no es aquí la unidad política; no se trata de naturalizar a los extranjeros, cosa que los griegos hicieron muy rara vez, simplemente porque la *pólis* era una unión tan íntima. Pericles quiere decir aquí: «Nosotros abrimos de par en par a todos nuestra común vida cultural», como puede verse en las palabras que siguen, aunque sean difíciles de traducir; «ni les negamos ninguna instrucción o espectáculo», frase ésta que casi carece de sentido hasta que nos enteramos de que el drama, trágico y cómico, la ejecución de himnos corales, los recitales públicos de Homero, los juegos, eran partes necesarias y normales de la vida «política». Esto es lo que Pericles piensa cuando habla de «instrucción y espectáculo», y de «abrir la *pólis* a todos».

Pero debemos ir más lejos. Una detenida lectura de la oración mostrará que, al ensalzar a la *pólis* ateniense, Pericles está ensalzando algo más que un estado, una nación o un pueblo; está ensalzando un modo de vida. Otro tanto quiere significar, cuando, un poco más adelante, llama a Atenas la «escuela de la Hélade». ¿Qué tiene esto de particular? ¿No alabamos nosotros «la manera inglesa de vivir»? La diferencia es la siguiente: nosotros esperamos que nuestro Estado permanezca completamente indiferente a este «modo inglés de vida», y por cierto la idea de que el Estado fomente

activamente este modo de vida nos llena de alarma a casi todos. Los griegos concebían la *pólis* como una cosa activa, formativa, que educaba la mente y el carácter de los ciudadanos; nosotros la concebimos como una pieza de maquinaria para la producción de seguridad y conveniencia. El aprendizaje de la virtud, que el estado medieval encomendaba a la Iglesia, y la *pólis* consideraba como empresa propia, el estado moderno lo deja a la buena de Dios.

La *pólis*, pues, en su origen «la ciudadela», puede significar tanto como «toda la vida comunal, política, cultural, moral» incluso «económica» de un pueblo, pues ¿de qué otro modo podemos entender esta otra frase de este mismo discurso: «el producto del mundo entero llega a nosotros, a causa de la magnitud de nuestra *pólis*»? Esto debe significar «nuestra riqueza nacional».

También la religión estaba vinculada a la *pólis*, si bien no toda forma de religión[23]. Los dioses olímpicos eran adorados por los griegos en todas partes, pero cada ciudad tenía, si no sus propios dioses, al menos sus propios cultos particulares de estos dioses. Así, Atenea de la Casa de Bronce era adorada en Esparta, pero para los espartanos Atenea no fue nunca lo mismo que para los atenienses, «Atenea Polias», Atenea guardiana de la Ciudad. Así Hera, en Atenas, fue una diosa adorada especialmente por las mujeres, como la diosa del corazón y del hogar; pero en Argos «Hera Argiva» era la suprema deidad del pueblo. Lo mismo que Jehová, estos dioses son deidades tribales, y existen simultáneamente en dos planos, como dioses de la *pólis* individual y como dioses de toda la raza griega. Pero, además de estos olímpicos, cada *pólis* tenía sus deidades locales menores, «héroes» y ninfas; cada una adorada con su rito inmemorial y que difícilmente podía ser imaginado fuera de la localidad en que tal rito se

cumplía. De modo que, a pesar del panhelénico sistema olímpico, y a pesar del espíritu filosófico que hacía imposible para los griegos la existencia de dioses puramente tribales, en cierto sentido puede afirmarse con seguridad que la *pólis* es una unidad independiente tanto en su aspecto religioso como político. Los poetas trágicos podían al menos utilizar la antigua creencia de que los dioses abandonaban una ciudad cuando estaba a punto de ser capturada. Los dioses son los copartícipes invisibles en el bienestar de la ciudad. En la *Orestíada* de Esquilo podemos ver mejor cuán íntimamente ligados estaban el pensamiento «político» y el religioso. Esta trilogía está compuesta en torno a la idea de la Justicia. Ella lleva del caos al orden, del conflicto a la reconciliación; y obra en dos planos a la vez, el humano y el divino. En el *Agamenón* vemos una de las Leyes morales del universo: que el castigo debe seguir al crimen, y ser realizado en la manera más cruel posible; que un crimen exige otro crimen para vengarlo, y así en una sucesión inacabable, pero siempre con la sanción de Zeus. En las *Coéforas* esta serie de crímenes llega a su culminación cuando Orestes venga a su padre matando a su madre. Comete el matricidio con repugnancia, pero Apolo, el hijo y vocero de Zeus, le ordena hacerlo. ¿Por qué? Porque al asesinar a Agamenón, el rey, su esposa Clitemnestra ha cometido un crimen que, de quedar impune, quebrantaría el edificio social. Corresponde a los dioses olímpicos defender el orden, puesto que son especialmente los dioses de la *pólis*. Mas el delito de Orestes ofende los más profundos instintos humanos; por consiguiente Orestes será implacablemente perseguido por otras deidades, las Furias. Las Furias no tienen interés alguno en el orden social, pero no pueden permitir esta afrenta a la santidad del vínculo consanguíneo, pues su deber es protegerlo. En las *Euménides* hay un tremendo conflicto entre las antiguas Furias y los olímpicos más jóvenes sobre el

desdichado Orestes. La solución está en que Atenea viene con una nueva dispensa de Zeus. Se elige un jurado de atenienses para juzgar a Orestes en la Acrópolis, a donde él ha huido para protegerse; esta es la primera reunión del Consejo del Areópago. En la votación hay empate; por lo tanto, como un acto de misericordia, Orestes es absuelto. Las Furias, despojadas de su legítima presa, amenazan al Ática con la destrucción, pero Atenea las persuade de que se establezcan en Atenas, con su antigua dignidad no suprimida (como ellas pensaron al principio) sino acrecentada, pues en adelante castigarán la violencia en la *pólis*, no solo en la familia.

Así para Esquilo la *pólis* perfecta se convierte en el medio por el cual la Ley es satisfecha sin provocar el caos, ya que la justicia pública remplaza a la venganza privada; y los derechos de la autoridad se concilian con los instintos de la humanidad. La trilogía termina con una imponente escena de alegoría. Las horrendas Furias cambian sus ropajes negros por otros rojos; ya no son las Furias, sino las «diosas benévolas» (Euménides); ya no son enemigas de Zeus, sino sus colaboradoras honradas y complacientes, defensoras de su orden social perfecto contra la violencia interior. Ante los ojos de los ciudadanos atenienses, reunidos en el teatro al pie de la Acrópolis —y seguramente guiadas por ciudadanos que oficiaban de maestros de ceremonias— ellas salían del escenario rumbo a su nuevo hogar en la otra ladera de la ciudadela. Algunos de los más agudos problemas morales y sociales del hombre han sido resueltos, y el medio de reconciliación es la *pólis*.

Pocos minutos después, en aquella temprana primavera del 458 a. C., los ciudadanos abandonaban también el teatro, y por el mismo lugar que las Euménides. ¿Cuál sería su estado de ánimo? Seguramente ningún público ha vuelto a tener esa experiencia. Por aquel tiempo, la *pólis* ateniense se sostenía

confiadamente en la cresta de la ola. Esta trilogía exaltaba la concepción de la vida de los helenos, pues ellos habían visto su *pólis* surgir como el dechado de la Justicia y el Orden, de lo que los griegos llamaban el Cosmos. La *pólis* que contemplaban era —o podía ser— la coronación y la cumbre de su ideal político. Su propia diosa había actuado como Presidenta del primer tribunal judicial; ello representaba un firme y sobrio pensamiento. Pero había algo más que esto. La naciente democracia ateniense lograba disminuir los poderes de la antigua Corte del Areópago, y el estadista reformador había sido asesinado por sus enemigos políticos. ¿Qué pasaría con las Euménides, las terribles habitantes de la tierra, las transformadas Furias, cuya función era vengar el derramamiento de la sangre de parientes? En la idea de que la *pólis* tiene sus miembros divinos y sus miembros humanos, había tanto una advertencia, como una exaltación. Por un lado se hallaba Atenea, una de las deidades olímpicas que había presidido la formación de la sociedad ordenada, por otro las deidades más primitivas, que habían sido persuadidas por aquélla para que aceptasen este modelo de vida civilizada, y estuviesen dispuestas a castigar a quienquiera que, con violencia interior, amenazase su estabilidad.

Hasta este punto estaba el pensamiento religioso de Esquilo entrelazado con la idea de la *pólis*; y no solamente el de Esquilo, sino el de muchos otros pensadores griegos, especialmente el de Sócrates, Platón y Aristóteles. Este último hizo una observación que solemos traducir impropiamente por «El hombre es un animal político». Lo que en realidad dijo Aristóteles fue: «El hombre es una criatura que vive en una *pólis*»; y lo que va a demostrar en su Política es que la *pólis* es el único marco en que el hombre puede realizar plenamente sus aptitudes espirituales, morales e intelectuales.

Tales son algunas de las resonancias de esta palabra; luego veremos otras implicaciones, pues he dicho poco adrede sobre su simple aspecto «político», a fin de subrayar el hecho de que es mucho más que una forma de organización cívica. La *pólis* era una comunidad viva, basada en el parentesco, real o presunto; una especie de dilatada familia que convertía la mayor parte de la existencia en vida íntima y que por ello, sin duda, tenía sus rencillas, tanto más amargas por tratarse de diferencias entre miembros unidos por la misma sangre.

Esta circunstancia explica no solo la *pólis* sino también mucho de lo que este hombre singular, destinado por imperativo étnico a vivir en sociedad, realizó y pensó. En la manera de ganar su subsistencia reveló el griego una aguda tendencia individualista, mas por el contenido con que llenó su concepción social fue esencialmente «comunista». La religión, el arte, los juegos, la discusión de grandes temas, todo ese animado cuadro, resultaban necesidades del medio que solo podían ser satisfechas gracias a la *pólis* y no —como entre nosotros— con la ayuda de asociaciones voluntarias de personas que comparten idénticos esquemas mentales, o bien por la acción de organizadores que mueven a los individuos. (Esto explica parcialmente la diferencia entre drama griego y el cine moderno). Además, él deseaba desempeñar su propio papel en el curso de los asuntos de la comunidad. Cuando advertimos cuántas actividades necesarias, interesantes y excitantes disfrutaba el griego mediante la *pólis*, todas ellas al aire libre, con la brillante Acrópolis a la vista, con el mismo cerco de montañas o de mar rodeando visiblemente la vida de cada miembro del estado; entonces es posible entender la historia griega, comprender que a pesar de las insinuaciones del sentido común, el griego no podía aceptar el sacrificio de la *pólis*, con su vida tan animada y amplia, por una unidad

mayor pero menos atrayente. Quizás resulte apropiado registrar aquí una conversación imaginaria entre un antiguo griego y un miembro del Ateneo. Este último lamenta la falta de sentido político que mostraron los helenos. El griego pregunta: «¿Cuántos clubes hay en Londres?». Su interlocutor, calculando, dice que unos quinientos. Entonces el griego expresa: «Si todos ellos se reunieran, qué espléndida mansión construirían. Podrían tener un local para el club tan grande como Hyde Park». «Pero —arguye el miembro— esto ya no sería un club». «Exactamente —replica el griego—, y una *pólis* tan grande como la vuestra ya no es una *pólis*».

Por cierto, la moderna Europa, a pesar de su cultura común, sus intereses coincidentes, y sus facilidades de comunicación, no se atreve a aceptar la idea de limitar la soberanía nacional, aunque por tal medio lograse acrecentar la seguridad de la vida sin aumentar demasiado su estolidez. El griego tenía posiblemente mucho que ganar si disolvía la *pólis*; pero mucho más que perder. No fue el sentido común lo que hizo grande a Aquiles, sino otras cualidades.

Capítulo VI

LA GRECIA CLÁSICA: EL PERÍODO PRIMITIVO

En el mapa moderno del Mediterráneo y aguas adyacentes hay muchos nombres griegos. Sebastopol, Alejandría, Benghazi —y por consiguiente la vecina Apolonia, que nuestros diarios nunca logran escribir correctamente, pues el culto de Apolo no es muy firme en Fleet Street—, Siracusa, Nápoles, Mónaco. Todos estos nombres, y cien más, son de origen griego, aunque muchos de ellos han sido desfigurados después de ser utilizados durante siglos en otras lenguas. No todos se remontan a los primitivos tiempos clásicos. Alejandría conmemora a su fundador, Alejandro Magno, con quien terminará este volumen. Sebastopol es en griego «ciudad de Augusto», por consiguiente una fundación de los tiempos de la Roma imperial; Benghazi es Berenike (en griego macedónico Fereníke, «portador de la victoria»), nombre de una de las reinas de la dinastía macedónica de los Ptolomeos que gobernó a Egipto desde los tiempos de Alejandro (320 a. C.) hasta Cleopatra, la que fascinó a César, a Shakespeare y a Bernard Shaw. Sin embargo, gran número de estos nombres datan del período que ahora nos concierne, es decir de los siglos VIII, VII y VI. Marsella nació como *Massilia* y fue fundada por los griegos alrededor del 600. Esta costa es en realidad un museo de nombres griegos. Mónaco tomó su nombre de un altar de *Heracles Monoikos* «Heracles el que vive solo». Niza era *Níkaia*, «Victoria», Antibes es *Antípolis* «la ciudad opuesta»; Agde es *Agathé*, «el buen lugar». También el sudoeste de Italia está lleno de nombres griegos: Nápoles, por ejemplo, es *Neápolis*, «Ciudad nueva», y Reggio es *Rhégion*, «la Grieta», así llamada por el angosto estrecho.

El poeta jónico Homero conocía poco y nada del Mediterráneo occidental y del Mar Negro. De estas regiones se tenían escasas informaciones y aparecían pobladas con maravillas. Itaca, fuera de la costa oeste de Grecia, era el límite de su conocimiento hacia occidente, y no parece estar muy seguro incluso sobre esa isla. Sin embargo, no más de trescientos años después, encontramos ciudades griegas firmemente establecidas no solo alrededor del Egeo, sino también en los lugares más accesibles del Mar Negro (inclusive en Crimea), a lo largo de la costa libia, al sur y al oeste de Italia, en Sicilia, en la costa sur de Francia y en la costa oriental de España. Sicilia y las regiones vecinas de Italia fueron conocidas como la Magna Grecia; fue de allí y no de la madre patria de donde llegó a Roma la civilización griega.

Ésta no fue la primera gran expansión de Grecia, ni tampoco la última. Ya hemos visto cómo los jonios (y otros) habían emigrado a través del Egeo cuando vinieron los dorios; siglos más tarde los griegos se establecieron en los nuevos dominios de Alejandro; y en la última centuria se dirigieron a América en tanta cantidad que el dinero que enviaban a su patria fue un importante renglón en la economía nacional. Los griegos han sido habitualmente una raza fecunda y la naturaleza del país impone una limitación definida de la población. Todavía hoy sucede esto en tierras del Mediterráneo.

Estamos muy mal informados sobre las causas y el curso del gran movimiento colonizador que se inició alrededor de 750 y prosiguió durante unos dos siglos. La superpoblación parece haber sido la causa principal, si bien otros factores desempeñaron también su papel: el desasosiego político, entre ellos, y los desastres provocados por acontecimientos externos. Por ejemplo, cuando Ciro el Grande conquistó a

Jonia en el año 545, los habitantes de dos ciudades, Tenos y Focea, resolvieron emigrar en masa antes que vivir sometidos a Persia. Los tenios se establecieron en la costa de Tracia, y fundaron Abdera, pero los focenses fueron mucho más lejos. Y así resolvieron irse a Córcega. Sumergieron un gran pedazo de hierro en su puerto (según el encantador relato en Heródoto) y juraron que no regresarían hasta que el hierro flotara. Pero antes de mucho tiempo, algunos de ellos, abrumados por la nostalgia de su ciudad, volvieron. Los demás continuaron y se incorporaron a la ya existente colonia de Alalia en Córcega (luego se llamó Aleria y aún existe con ese nombre un villorrio).

Una cosa parece segura, al menos con respecto a las primitivas colonias: no fueron fundadas por razones de comercio, ni fueron «factorías». Todo lo que de ellas sabemos sugiere que lo que buscaban los colonos era tierra. El granjero griego, que trabaja con un margen muy pequeño, llevaba una existencia precaria. La subdivisión de la propiedad familiar pronto llegaba a un punto en que tornaba imposible el trabajo provechoso, y —como veremos enseguida al hablar de Atenas — las fincas grandes practicaban el poco escrupuloso hábito de absorber a las pequeñas. El clamor por nuevos repartos de la tierra se hizo oír a menudo en Grecia y la colonización era una válvula de seguridad. El empobrecido campesino acaso renunciaba a su disminuido e hipotecado predio en el país natal por una parte en la tierra vacante de ultramar. Y así la lucha podía empezar; o él y sus descendientes prosperaban y llegaban a constituir la nobleza terrateniente de la flamante *pólis,* o fracasaban y se aprestaban una vez más para la colonización o la revuelta.

Pero aunque fue la tierra y no el comercio el objeto primordial, la colonización estimuló en sumo grado tanto

aquella actividad como la industria, hasta el punto que algunas colonias posteriores se fundaron con miras al intercambio más que a la agricultura. En las nuevas tierras se recogían a menudo frutos que las viejas no ofrecían y las colonias pusieron a los griegos en estrecho contacto con los pueblos «bárbaros», quienes solían tener interesantes artículos para vender. Alguna de las antiguas rutas comerciales, por ejemplo, la ruta del ámbar procedente del Báltico, podía ahora ser alcanzada más cerca de su origen. El intercambio de productos se hizo así más activo y los nuevos contactos aportaron otras ideas y distintas técnicas. Gradualmente, de un modo nada espectacular, fue surgiendo un tipo de civilización material, en algunos lugares más que en otros. Corinto, por ejemplo, ciudad tan favorablemente situada para el comercio, construía barcos, trabajaba el bronce y desarrollaba, en su alfarería, un estilo pictórico naturalista como Grecia no veía desde hacía siglos; mientras tanto las aldeas de Arcadia, a menos de 50 kilómetros, no fueron afectadas en lo más mínimo por estas novedades. Otras ciudades que participaron en este crecimiento del comercio y la industria fueron Egina, Calcis en Eubea y Mileto en Jonia. Calcis participó en la primera guerra griega de los tiempos históricos, contra su vecina Eretria, por la posesión de la colindante llanura Lelantina. Muchos otros estados acudieron de parte de uno y otro bando, sin tener interés manifiesto en el territorio en litigio. Es posible, pues, que ya hubiesen entrado a jugar su papel las rivalidades comerciales.

Veamos algunos detalles sobre el aspecto político de la colonización. La palabra «colonia» es desorientadora, pero como suele suceder, es la mejor que se nos ocurre. La voz griega *apoikía* significa, literalmente, «un hogar lejano». La *apoikía* no era en ningún sentido una extensión o dependencia

de la metrópoli; era una fundación nueva e independiente. La metrópoli organizaba la expedición; con frecuencia miembros de otras *póleis* eran invitados a incorporarse. Aquélla debía elegir entre sus propios miembros un conductor oficial. Éste asumía la tarea de vigilar la distribución de las nuevas tierras entre los colonos y debía ser honrado perpetuamente como el fundador. Se acostumbraba consultar el oráculo de Delfos antes de emprender el establecimiento de una nueva colonia. Este requisito no se reducía a una simple confortación religiosa contra peligros desconocidos. Delfos había alcanzado cierta preeminencia entre los lugares sagrados griegos, y como el oráculo era consultado por interesados, procedentes de todas las zonas del mundo griego —y a veces también por «bárbaros»—, los sacerdotes de ese santuario adquirieron un gran caudal de información sobre las más diversas cuestiones (sin mencionar una considerable influencia política). Al acudir a Delfos, por consiguiente, el griego esperaba recibir no solo la bendición de los dignatarios religiosos sino también algún experimentado consejo de la Oficina de Investigaciones Coloniales.

Una vez fundada la colonia, los vínculos entre ésta y la metrópoli eran puramente religiosos y sentimentales. El fuego que ardía en su hogar público había sido encendido con fuego traído de la ciudad originaria; a los ciudadanos de esta última se les acordaban, por lo general, ciertos privilegios complementarios cuando visitaban la colonia; si la colonia daba a su vez nacimiento a otra, era conveniente invitar a la ciudad de origen a que nombrara un fundador. No existía ninguna conexión estrictamente política; la guerra entre la ciudad y su colonia (como entre Corinto y Corcira, en el libro primero de Tucídides) podía parecer desnaturalizada e índecorosa, pero no era una rebelión o secesión; por

consiguiente esta dispersión de griegos desde Jonia y Grecia metropolitana, aunque llevase la influencia helénica a todo el Mediterráneo, salvo donde Cartago y los etruscos le atajaban el camino, no tendía a crear un imperio o estado griego. Significaba sólo que el número de *póleis* griegas independientes se veía aumentado grandemente y que las simpatías y las enemistades de las tierras metropolitanas eran repetidas a la distancia.

El lector puede quizá preguntarse con desaliento si ha de verse obligado aquí a seguir la evolución de varios centenares de estados independientes. No.

En primer término, la historia política debe mantenerse en su lugar cuando se escribe sobre un pueblo. Ella es tal vez un marco, una expresión del carácter de una comunidad y representa, para bien o para mal, una de sus realizaciones; pero no es toda la historia. En segundo lugar, sobre la mayoría de estos estados no sabemos nada. Hoy en día, en interés de la Historia, registramos todos los hechos con tan escrupulosa pasión que estamos volviendo imposible la tarea de escribirla. Grecia sitúa a su historiador frente a la desventaja opuesta. La idea de registrar los hechos contemporáneos, fuera de las simples listas de magistrados o sacerdotes, apenas apunta antes del siglo V. Y cuando aparece, ya tenemos, casi inmediatamente, no un simple registro, sino también una interpretación de los acontecimientos. Pero aun para el siglo V nuestros registros son harto escasos. En cuanto al anterior período, nos parece lo más razonable considerarlo por turno, y de un modo muy general, en tres direcciones: primero Jonia, después Esparta y finalmente Atenas. Los períodos posteriores concentrarán sin duda alguna nuestra atención más y más sobre Atenas.

JONIA

Se pensó durante mucho tiempo que la civilización griega comenzó entre los jonios su renacimiento a partir de la época Oscura; que fueron éstos los primeros que exploraron los mares, fundaron colonias, desarrollaron las artes y vivieron aquella vida plena y libre que habría de convertirse en un rasgo característicamente helénico. En Jonia se refugió la antigua cultura minoica y allí se produjo el contacto íntimo con las civilizaciones más antiguas de Oriente. Este punto de vista es ahora rebatido seriamente (en especial por R. M. Cook, Journal of Hellenic Studies, 1946). La evidencia es por cierto escasa e insegura, pero resulta clarísimo que la Grecia europea tuvo prioridad en la colonización, y que la influencia oriental gravitó desde el principio, tanto sobre los griegos del continente como sobre los jónicos. Homero, el primer gran poeta, era jonio; pero fue en el Ática donde surgió el arte de la pintura de vasos.

No obstante, cuanto sabemos de Jonia en este primitivo período sugiere en verdad a nuestra mente la aparición en ese lugar de tendencias más «modernas» que las que representan a la cultura griega del continente, y es indiscutible que el poderoso movimiento intelectual del que luego hablaremos se originó en esa región oriental del Egeo. Esta sensación de «modernidad» puede muy bien ser efecto del carácter y el temperamento jónicos antes que un estado más avanzado de civilización, puesto que el jónico era mucho más individualista que el griego europeo. En Heródoto, por ejemplo, hay una agradable historia sobre los jónicos. No es necesario que sea verdadera, pues Heródoto, natural de Halicarmaso, ciudad caria, era vecino de aquéllos y por consiguiente, según la casi universal ley de vecindad, tenía prejuicios contra ellos. Sin embargo, se trataba de un relato destinado a ganar crédito entre los otros griegos. Sucedió que

los jónicos fueron conquistados por Ciro el Grande de Persia alrededor del año 550, y se rebelaron poco después del 500. Se reunió una flota jónica en la pequeña isla de Lade y el comandante del destacamento procedente de Focea —según Heródoto— pronunció un discurso típicamente griego, en el que la modestia no era un rasgo prominente. «Las cosas han llegado a un momento de crisis, señores. Seremos libres o esclavos, y además esclavos fugitivos. Ahora bien, si estáis dispuestos a aceptar penurias por un tiempo, podréis derrotar al enemigo y obtener vuestra libertad, pero si persitís en la pereza y la indisciplina, temo que pagaréis caro por vuestra rebelión. Escuchadme y confiad en mí, pues yo os aseguro que, si los dioses no favorecen al enemigo, nosotros llevaremos la mejor parte». «Al escuchar esto —dice Heródoto —, los jónicos se confiaron a Dionisio». Salió al mar de día, adiestró a los remeros en las maniobras y mantuvo a los marinos con sus corazas bajo el sol abrasador de Grecia. Los jónicos, no acostumbrados a tales ejercicios, los toleraron durante siete días, pero luego se dijeron mutuamente: «¿a qué dios hemos ofendido que se venga con este castigo? ¿Hemos olvidado ya que nos hemos entregado a un loco vanidoso de Focea —un lugar que solo pudo contribuir con tres barcos— y que él se ha apoderado de nosotros y nos martiriza de un modo insoportable? La mitad de nosotros ya estamos enfermos y el resto lo estará pronto. Ninguna esclavitud puede ser peor que esto. ¡Ea! ¡No aguantemos más!». Y así fue que —dice Heródoto— en lugar de trabajar en los barcos, se pasaban los días en la costa, en sus tiendas, con el resultado inevitable.

Es una historia con su dosis de insidia, pero la exageración maliciosa debe tener algún asidero. Los jónicos pasaban ante los otros griegos como gente carente de seriedad y disciplina.

En realidad tuvieron una valerosa actuación contra Persia y, aunque sus ciudades separadas no mantuvieron la cohesión política que los hubiese salvado, no eran muchos los griegos que podían reprocharles esta conducta.

Un pasaje del Himno «homérico» a Apolo traduce una impresión de Jonia formulada por un hijo de la tierra:

> *Pero es Delos la que mejor deleite te ofrece, ¡oh Apolo! En la sagrada isla se reúnen los jónicos de túnicas flotantes, con sus hijos y sus virtuosas esposas, y te da placer verlos celebrar sus juegos de pugilato, danzas y canciones, cuando llega el día del festival.*
>
> *Si alguien llegara mientras los jónicos se hallan reunidos en tu honor, creería que están libres de la vejez y de la muerte. Y admiraría la gracia de todos ellos y se regocijaría contemplando los hombres y las mujeres de hermosas vestiduras, y las naves rápidas y sus numerosas riquezas.*

La gracia y el encanto son los rasgos del arte jónico, así como la fuerza y la belleza lo son del dórico. Para apreciar esto, no hay más que comparar la arquitectura jónica con la dórica: la general levedad del estilo jónico, destacada por las gráciles volutas del capitel, forman un sorprendente contraste. En la escultura, si bien los dorios y los jónicos se esforzaban a la par en expresar el ideal atlético, estos últimos se complacían también en problemas planteados por el cincelamiento de las figuras vestidas y trataban, con sumo éxito, de representar en piedra las diferentes contexturas de la carne, la lana y el lienzo. Existe en la obra jónica una delicada sensualidad que no vemos en la dórica. Sus festivales fueron también menos austeros; la música y la poesía tuvieron en ellos mayor importancia. En general, Jonia produce una impresión muy grata y muy alegre, con una sugestión —no más— de molicie oriental o por lo menos meridional. No sorprende que Platón, en el siglo IV, rechace las modalidades jónicas en la música y el ritmo por voluptuosos y enervantes, si bien debemos recordar que Platón ha rechazado muchas cosas buenas.

El siglo VI fue la gran época de la poesía lírica, y la lírica personal provino casi exclusivamente de Jonia, si se nos permite, por una vez, utilizar este nombre con un sentido geográfico muy vago, a fin de poder incluir a los poetas de la eólica Lesbos, cuya mayor gloria es Safo. De toda esta poesía lírica sólo nos quedan míseros vestigios. Tenemos buena muestra de la de Safo (algunos versos citados por escritores posteriores; otros, descubiertos últimamente en las arenas de Egipto) para apreciar por nuestra cuenta cuán apasionada y conmovedora es esta poetisa; pero no tenemos mucho de Arquíloco (un jónico) para comprender por qué los antiguos lo ponían cerca de Homero.

Este verso, hermoso en el griego eólico de Safo, ha sobrevivido porque en el siglo II a. C. fue citado por Hefestión, un versificador común y, además, sumamente tonto.

Me enamoré de ti una vez, Athis, hace tiempo.
Cuando mueras yacerás en tu tumba, para siempre olvidada
porque has desdeñado las flores de la Musa; en el Hades [como aquí]
tu sombra vana dará vueltas con todo lo demás, ignorada, oscura.

Estas feroces líneas están citadas por Plutarco en su ensayo moral y él dice que Safo las escribió «contra cierta dama rica». Algo similar parece haber sido el contexto de otro despectivo fragmento (citado en un comentario sobre Píndaro): «En estas mujeres el espíritu se ha helado y las alas se han roto».

La más famosa oda de Safo es el apasionado poema de amor muy logradamente traducido al latín por Catulo —el único poeta latino que podía hacerlo en absoluto—; pero el amor y el odio no son sus únicos temas:

Las lucientes estrellas
cabe la bella luna
de plateados rayos,
su clara faz ocultan,

cuando su faz descubre,
y muy más llena ilustra
de los alzados montes
las profundas honduras[24].

Los verdaderos poetas jónicos, hasta donde los conocemos, no escriben con la intensidad de la eólica Safo, pero se le parecen, y son distintos a sus contemporáneos de Esparta y Atenas, pues escriben sobre temas que les interesan como individuos. Su poesía es rara vez «política», como la poesía de Tirteo y de Solón. Arquíloco fue renombrado por su cáustica sátira personal; Anacreonte cantó gozosamente al vino y al amor, o con tristeza sobre la llegada de la vejez. El poeta jónico Pitermo sólo sobrevive por este verso:

Sólo el dinero importa, nada más,

muy semejante al verso de Belloc:

Mas el dinero me da placer en todo instante.

Otro fragmento típico es:

Odio a una mujer de tobillos gruesos.

Es conocida la anécdota de aquella espartana que dijo a su hijo que iba a la guerra: «Regresa con tu escudo o sobre él», pues arrojar el escudo era la mayor desgracia que a uno podía ocurrirle. Pero Arquíloco pudo escribir, jubilosamente, sentando una moda literaria que Horacio seguiría más de quinientos años después:

Algún feliz tracio tiene mi noble escudo:
para poder huir lo arrojé en un bosque.
Así me quité estorbos, a Dios gracias.
¡Así queda mi escudo! Conseguiré otro, tan bueno como ése.

Hay en la vida jónica algo sumamente atractivo.

ESPARTA

Si un erudito encuentra, en cualquier fragmento atribuido a un poeta dorio, el verso: «Odio a una mujer de tobillos gruesos», dará por supuesto inmediatamente que allí hay un

error. Por cierto que los espartanos tenían su opinión sobre los tobillos femeninos, pero ellos no escribieron tales cosas en el Peloponeso. Los dorios eran más graves y menos individualistas. Mientras los poetas jónicos y eólicos escribían libremente sobre sus amores o sus odios personales, Tirteo en Esparta incitaba a sus conciudadanos a elevarse a las cimas heroicas en la lucha contra sus enemigos en Mesenia, y Alemán componía graves y deliciosos himnos corales que debían entonar las muchachas espartanas en sus festivales. Mientras los filósofos jónicos abrían nuevos y excitantes caminos al pensamiento, guiados solo por el imperativo de su razón individual, los dorios continuaban siendo pesadamente tradicionales en sus ideas y sus perspectivas. En tanto los arquitectos y los escultores de Jonia buscaban la elegancia y la variedad, los del Peloponeso se esforzaban por alcanzar la perfección dentro del estrecho ámbito de unas pocas y severas pautas. Lo jónico y lo dorio representan en estado de pureza dos concepciones opuestas de la vida: lo dinámico y lo estático, lo individualista y lo comunitario, lo centrífugo y lo centrípeto, según las diferencias que hoy podemos comprobar entre el Oeste y el Este. Durante un tiempo, estas oposiciones hallarán en Atenas la conciliación que necesitaban; de allí la perfección de la cultura ática en la época de Pericles.

Del mismo modo que la escultura y la arquitectura áticas combinaron la austeridad doria con la gracia jónica, y el drama logró en Atenas una armoniosa y orgánica síntesis entre el himno coral colectivo y el arte del actor, así también por un breve período la vida ateniense pudo concertar la libertad jónica y el brillo individual con el sentido dorio de la disciplina y la coherencia. Mas en los comienzos de la época clásica esta conciliación se hallaba todavía distante. La cultura y la historia política del Peloponeso —la principal aunque no

la única patria de los dorios— estuvieron regidas por Esparta y no es fácil formular un juicio sobre ésta. Esparta es una ciudad llena de extrañas contradicciones, no fácilmente accesibles para una mente moderna. Su historia primitiva es oscura, más rica en leyendas que en hechos, y de estos hechos aparentes muchos son debidos a reconstrucciones hipotéticas de filósofos posteriores. Una de las muchas paradojas de Esparta es que esta ciudad, conocida entre los griegos por su esterilidad en las cosas del espíritu, ha ejercido una perpetua fascinación sobre los filósofos griegos.

Ya hemos visto cómo los dorios invasores tomaron posesión de la mayor parte del Peloponeso y cómo los espartanos, una minoría dominadora y orgullosa, se instalaron en uno de los valles meridionales más fértiles del continente europeo. Sería muy satisfactorio si ahora pudiésemos escribir: «En el curso de pocos siglos esta aguerrida raza montañesa, vencida por el calor y el lujo, se sumió en un letargo casi oriental». Pero no sucedió esto, sino todo lo contrario. Cuando Esparta descaeció y sucumbió, no fue por falta de energía, sino por carencia de ciudadanos y de ideas. Y de esto ella misma era la única responsable.

Dos fueron los acontecimientos críticos en la historia espartana. De ninguno de los dos sabemos demasiado. El primero fue su determinación de mantenerse alejados de la población conquistada. De esto sólo sabemos el hecho escueto, si bien podemos ver que era una consecuencia natural de lo que advertimos en toda su historia: el vivo sentimiento de que ellos constituían una comunidad estrechamente unida. Deben de haber constituido un grupo tan altamente organizado y con tanta conciencia de sí mismos que conquistaron el valle del raudo Eurotas y permanecieron tal cual: no eran individuos dispuestos a adaptarse a un módulo de vida ya

existente, sino portadores de sus propias pautas y determinados a conservarlas. Así, pues, la sociedad en Lacedemonia se estratificó de un modo excepcional (aunque hubo un paralelo en Tesalia): en la cima, los espartiatas, los únicos espartanos verdaderos; luego los periecos («vecinos») —una clase que era libre, pero sin derechos políticos—; y en la parte más inferior los ilotas, que no eran esclavos personales de los espartanos, sino siervos de la comunidad. La mayoría de ellos trabajaba la tierra y entregaba la mitad de lo producido a los ciudadanos a quienes estaba asignados.

Del segundo acontecimiento crítico sabemos algo más, pero no suficiente. Según hemos visto, la solución normal para la superpoblación era su envío a una colonia. También Esparta fundó colonias —Tarento fue una de ellas— pero no muchas. Su remedio para enfrentar la codicia despertada por la posesión de tierra fue mucho más drástico: conquistó a su vecina occidental Mesenia; se anexó el territorio y redujo sus habitantes a la servidumbre. Tal anexión era sumamente rara en Grecia, por el simple motivo de que no se podía aprovechar el territorio de un vecino sin un ejército permanente que lo ocupase. Esparta era el único estado que tenía un ejército en esas condiciones, integrado por su clase ciudadana, sostenida por el trabajo de los ilotas. La tarea de mantener dominada a Mesenia resultó muy onerosa para Esparta. Una o dos generaciones después de la conquista, vale decir hacia fines del siglo VIII, los mesenios se rebelaron y la rebelión fue provocada por la desesperación. Costó unos veinte años extirparla y las exhortaciones de Tirteo muestran cuántos esfuerzos tuvo que realizar la ciudad del Eurotas para conservar su botín.

Esta esclavitud de Mesenia hizo de los espartanos, más que nunca, una minoría en su propio país y por cierto una

minoría amenazada. Tal vez fue la rebelión mesenia lo que indujo a los espartanos a adoptar las famosas instituciones de Licurgo. Nada se sabe de Licurgo, ni siquiera si fue una realidad o una ficción (J. B. Bury, un definido «racionalista», lo caracterizaba muy expresivamente: «No fue un hombre, sino solo un dios»). Muchas de estas instituciones eran, claro está, mucho más antiguas, pero sin duda un cambio importante sobrevino por ese tiempo en la vida espartana. Es entonces, a fines del siglo VII, cuando la gracia y el encanto desaparecen por completo de la vida espartana y la ciudad empieza a cobrar su conocido aspecto de cuartel. «Licurgo» encara la situación con una lógica irreprochable: el cuerpo de ciudadanos estaba organizado para lo que era, una minoría dominante que sojuzgaba y explotaba a una población mucho más numerosa de siervos activos y peligrosos.

El espartano tenía prohibido dedicarse a la agricultura, el comercio o cualquier otro trabajo; debía ser soldado profesional. Tenía su granja, trabajada para él por los ilotas, comía en comedores públicos, a los cuales contribuía con una parte de su granja: si dejaba de contribuir, perdía su condición de ciudadano. La vida familiar se hallaba severamente limitada. Los niños débiles eran suprimidos; los demás vivían con sus madres hasta los 7 años; desde esa edad hasta los 30 recibían la adecuada clase de instrucción militar pública. Las jóvenes también debían someterse a un cuidadoso adiestramiento físico.

Practicaban juegos y las muchachas usaban tan poca ropa que hasta los griegos se sorprendían. No había ninguna educación intelectual, aunque se insistía en la modestia de la conducta y también, naturalmente, en el valor y en la virtud de la obediencia. Los ilotas vivían en el más absoluto sometimiento; una policía secreta tenía a su cargo matar a

cualquiera de ellos que llegase a ser peligroso. Así lo dice Plutarco, pero puede no haberlo entendido bien.

Pero «Licurgo» no se propuso sólo hacer del cuerpo de ciudadanos una eficiente máquina bélica siempre preparada. Realizó también esfuerzos extraordinarios para convertirlo en un instrumento autosuficiente e inmutable. Se desaprobó el comercio, los visitantes extranjeros fueron admitidos sólo de mala gana y de tiempo en tiempo expulsados sin consideración alguna; las ideas extranjeras debían ser excluidas a cualquier precio. (Una comparación referida a nuestra época puede ser sugestiva e ilustradora al respecto). Cuando Atenas tenía una moneda corriente fiscalizada con inteligencia y aceptada en todas partes, hasta en la distante Galia, y además un útil sistema bancario, Esparta todavía utilizaba, de intento, una antigua e incómoda moneda de hierro, aunque el uso compulsivo de este metal entre casa no impedía a los espartanos en el extranjero ver el superior atractivo del oro.

La constitución política resultaba también algo absurda. Hubo dos reyes, los que recordaban a los dos cónsules iguales de la República romana. El origen era posiblemente distinto, pero el efecto deseado no dejaba de ser el mismo: en ambos casos la dualidad ponía freno a la autocracia. En el aspecto interno, los reyes estaban supeditados a los éforos (supervisores), cinco magistrados anuales más o menos elegidos por votación; pero el ejército espartano en el exterior era siempre mandado por uno de los reyes, que en tal caso tenía poderes supremos. Había también un Senado y una Asamblea de todos los espartanos, pero ésta no podía efectuar debates, y expresaba sus decisiones —para mofa de los otros griegos— no con votos, sino con gritos: el grito más fuerte salía triunfante. Tan extraña constitución desconcertó a los

posteriores teorizadores griegos, acostumbrados como estaban a clasificar todo lo divino y lo humano. No sabían si se hallaban ante una monarquía, una aristocracia, una oligarquía o una democracia. Esta constitución no abolía nada antiguo (los reyes, por ejemplo) y tampoco desarrollaba nada nuevo hasta sus conclusiones lógicas.

El historiador, compelido por su obligación, se ve precisado a señalar que este árido y negativo modo de vida fue forzoso para los espartanos por su determinación de vivir del trabajo de los ilotas; mas su rigidez resultó al fin moral, intelectual y económicamente ruinosa, ya que la vida a que condenó a los siervos debe haber sido funesta si bien cabría la sospecha de que la historia, como de costumbre, ha registrado lo peor y olvidado todo lo demás. Pero si el historiador se detuviese aquí, no habría cumplido con todo su deber. No obstante los ilotas, y a pesar de su rigidez y esterilidad, Esparta, al menos hasta la Guerra del Peloponeso, produce una singular impresión y hubo muchos griegos que, aunque veían claramente las faltas de esa ciudad, tenían sin embargo una grande e incluso envidiosa admiración por la modalidad espartana.

Es menester comprender, pues, que esa vida era, para el espartano, un ideal. Me he referido (para adaptarme a estos tiempos) a la «explotación» de los ilotas. Si este término moderno tuviese también su connotación adecuada, eso significaría que los ciudadanos de Esparta vivían con cierta holgura del producto del trabajo servil. Pero en realidad su vida era tan austera que un hombre de hoy, puesto a elegir, preferiría vivir como un ilota y no como un ciudadano. Son innumerables las historias sobre Esparta y los espartanos, muchas de ellas registradas por escritores reconocidamente filoespartanos; pero las que se refieren al modo espartano de

vida apuntan todas a una sola dirección. Un sibarita, huésped en los comedores públicos de Esparta, observó: «Ahora comprendo por qué los espartanos no temen a la muerte». Otro visitante, al ver un caldo negro espartano, dijo: «Uno necesita nadar un rato en el Eurotas antes de poder tragar esto». Cuando le preguntaron al rey Agesilao cuál era el mayor beneficio que las leyes de Licurgo habían otorgado a los espartanos, respondió: «El desprecio del placer». Diógenes el Cínico, hallándose en Olimpia, observó a un joven de Rodas que llevaba ropas muy hermosas y profirió: «¡Afectación!». Luego vio a algunos espartanos con sus ropas raídas y dijo: «¡Más afectación!».

El que muchos individuos espartanos no viviesen conformes al ideal de su ciudad es un fenómeno que podemos entender fácilmente, pero Esparta tenía un ideal y éste era muy exigente, puesto que daba sentido a su vida y permitía a cada uno sentirse orgulloso de ser espartano. El heroísmo personal de los soldados lacedemonios, y también de las mujeres, es juntamente leyenda y realidad. Podemos estar menos seguros de la conducta espartana en la vida corriente, porque muy pocos griegos conocieron a Esparta lo bastante como para informar sobre ella, pero el siguiente relato de Plutarco es típico. Un anciano andaba por los juegos olímpicos buscando un asiento y el populacho se burlaba de él. Pero cuando llegó al lugar en que estaban sentados los espartanos, todos los jóvenes y otros mayores se levantaron para ofrecerle un lugar. La muchedumbre aplaudió a los espartanos, pero el anciano dijo suspirando: «Todos los griegos saben lo que está bien, pero solo los espartanos lo hacen».

En realidad, lo que impresionaba a los griegos, incluso a aquellos que no gustaban del estado lacedemonio, era el hecho de que ellos imponían a sus vidas una cierta forma o norma y

por ella renunciaban a muchas cosas. Cierto que esta norma les era en gran parte impuesta desde afuera, por el peligro ilota; pero también es cierto que ellos convirtieron esa compulsión extrema en voluntaria. En la historia, hay que estar en guardia para no ver sólo lo obvio y pasar por alto lo significativo y lo significativo es aquí que las Leyes de Licurgo no tendían simplemente a la sujeción de los ilotas al estado espartano sino a la creación del ciudadano ideal. Era un ideal estrecho, pero ideal al fin.

Para los griegos llegó a ser objeto de admiración que las leyes de Esparta realizaran cumplidamente lo que ellos creían que era la más alta finalidad de éstas. Nuestro propio concepto de la ley ha sido tan influido por Roma que nos cuesta mucho esfuerzo considerarla en su condición creadora o como agente plasmante; sin embargo ésta es la doctrina normal aceptada por los helenos. Los romanos consideraban la ley de un modo eminentemente empírico; ella regía las relaciones entre la gente y sus negocios, y consistía en una codificación de la práctica. Solo cuando la influencia griega se dejó sentir sobre los abogados romanos, éstos empezaron a deducir de sus leyes los fundamentos generales que constituyen la ciencia jurídica y a desarrollarlos a la luz de los principios filosóficos. Pero el griego consideraba las leyes colectivas, *nómoi*, de su *pólis* como una fuerza moral y creadora. Ellas estaban destinadas no solo a asegurar la justicia en los casos individuales, sino también a inculcarla. Ésta es la razón por la cual un joven ateniense, durante los dos años que pasaba bajo bandera, era instruido en los *nómoi*, que son las leyes básicas del estado y deben distinguirse de las disposiciones específicas que regulan otras cosas, tales como las luces que deben ponerse en los automóviles: esas ordenanzas no eran más que *psephísmata* o «decretos votados». Los griegos no tenían una Iglesia o

religión doctrinal, ni siquiera lo que para nosotros sería un sustituto satisfactorio, tal como un Ministerio de Educación; la *pólis* enseñaba a los ciudadanos sus deberes morales y sociales por intermedio de las Leyes.

Por consiguiente, Esparta era admirada por su *Eunomía*, por su «buena legislación», porque —gústele a uno su ideal o no— mediante sus leyes educaba a sus ciudadanos en este ideal con una eficacia comprobada. Ella consiguió que sus ciudadanos desinteresadamente se consagraran al bien común y, si fracasó en algunos casos importantes, la falta está tal vez en las imperfecciones de la naturaleza humana y no en las leyes. Esparta fue elogiada por no haber cambiado su legislación durante siglos, o por lo menos tal era la creencia admitida. A nosotros esto nos parece pueril; pero si algún rasgo de la conducta griega nos resulta así, debemos considerarlo con mayor detenimiento. Para nosotros es axiomático que las leyes deben cambiar si se modifican las condiciones dadas. Quizás los griegos no fuesen tan humildes como nosotros frente a las circunstancias. Tenían menos razones para serlo, en su mundo más estático. Ellos practicaban, en grados variables, la idea de que hay que imponer una norma a la vida y no acomodarse a las exigencias de ésta. Así hizo Esparta —según se afirmaba— cuando aceptó las Leyes de Licurgo, aprobadas por santuario de Delfos. ¿Por qué entonces cambiarlas? Cuando oímos que los dogmas de la Iglesia no se han modificado en el curso de los siglos, no se nos ocurre sonreír. Las leyes de Licurgo eran, para los espartanos, una norma de «Virtud», es decir de *areté*, de excelencia humana, considerada estrictamente desde el interior del cuerpo ciudadano. Esta concepción de la «virtud» es más estrecha que la ateniense e irrita a los modernos humanitaristas casi en la misma medida que los hubieran

aterrorizado sus imposiciones; mas, aunque cruel en algunos aspectos y brutal en otros, tiene una definida cualidad heroica. Nadie puede decir que Esparta cayó en la vulgaridad, tampoco ningún espartano hubiese aceptado el reproche de que su ciudad fuese artísticamente estéril. El arte, la *póiesis*, es creación y Esparta no modeló las palabras o la piedra, sino que modeló hombres.

ATENAS

Los atenienses ocupaban el territorio del Ática, algo más pequeño que Gloucestershire, y en su período de esplendor fueron tan numerosos como los habitantes de Bristol o quizás menos. Tal fue el tamaño del estado que, en dos siglos y medio, dio nacimiento a Solón, Pisístrato, Temístocles, Arístides y Pericles entre los estadistas; a Esquilo, Sófocles, Eurípides, Aristófanes y Menandro entre los autores dramáticos; a Tucídides, el más fascinante de todos los historiadores, y a Demóstenes, el más grandioso de los oradores; a Mnesicles e Ictino, arquitectos de la Acrópolis, y a Fidias y a Praxíteles, los escultores; a Formio, uno de los más brillantes jefes navales; a Sócrates y a Platón; lista que no incluye a los simples hombres de talento.

En ese período, rechazó a los persas, con la única ayuda de mil hombres de Platea, en Maratón; hizo más que todo el resto de Grecia junta para obtener la decisiva victoria de Salamina; y dio forma al único imperio griego conocido. Durante una considerable parte de esta época los vasos atenienses, exquisitamente dibujados y pintados, eran buscados y cotizados en todo el Mediterráneo y en Europa Central, y —tal vez el hecho más extraordinario— convirtió el entretenimiento popular, lo que corresponde a nuestro cinematógrafo, en el drama más excelso y exigente que jamás haya existido. Este acontecimiento se encuentra tan alejado de

nuestra propia experiencia que hasta un historiador moderno ha expresado que el ateniense común hubiese aceptado con placer cualquier espectáculo inferior si le hubiera sido ofrecido. Esta opinión es inadmisible en absoluto. No existe prueba alguna de que el ciudadano corriente llegase al teatro al finalizar el día, cuando la representación de las tragedias había terminado y la farsa estaba por comenzar. Por el contrario, tan bien conocidos eran los temas trágicos, que las comedias de Aristófanes dejan suponer siempre que una rigurosa parodia de Eurípides o de Esquilo habría de promover la hilaridad general. Si en Atenas el hombre de la calle hubiese deseado algo más «popular» lo hubiese logrado, sin duda, puesto que él fiscalizaba en forma directa estas actividades. En resumen, el aporte realizado por esta sola ciudad en favor de la cultura griega y europea es en verdad asombroso, y, a menos que pretendamos elevar a la categoría de arquetipos de civilización la comodidad y la destreza en el diseño de artefactos, Atenas debe ser considerada, sin discusión alguna, en el período comprendido desde el año 480 a 380, como la comunidad más culta forjada hasta el presente.

Hazañas intelectuales de esta cualidad y este alcance suponen, claro está, un pueblo muy rico en genio natural, pero también implican algo más, tan importante como eso, es decir, las condiciones de vida que capacitaron a este genio para desarrollarse y expresarse plenamente. Por lo tanto, en éste y en los dos capítulos siguientes rastrearemos con cierto detalle el desarrollo de la *pólis* ateniense. El florecimiento de la cultura ateniense en el siglo V es a menudo considerado un «milagro». Del mismo modo, ciertas enfermedades eran llamadas «milagrosas» o «enviadas por un dios» en el habla griega corriente; pero uno de los escritores médicos manifiesta muy razonablemente que ninguna enfermedad es

excepcional; todas son naturales y al mismo tiempo «enviadas por un dios». Nos esforzaremos en imitar a este eminente hombre de ciencia y en demostrar, si podemos, que la realización de la Atenas de Pericles es justamente tan milagrosa y tan natural como la de cualquier otro tiempo y lugar. En este capítulo nuestra tarea consistirá en observar el desarrollo de Atenas durante el primitivo período clásico.

Hemos visto que la leyenda ateniense aseguraba que el pueblo de Atenas era oriundo del Ática, y la lista tradicional de reyes de esa región —que, por lo menos, tiene algún valor— nos remontaría quizás hasta el siglo XIV. Es sabido que hubo una ciudad micénica en Atenas, pero Atenas no tiene gran importancia en la *Ilíada*. Fue la posterior unión de las doce pequeñas *póleis* en Ática lo que facilitó el camino a la grandeza ateniense. Es interesante señalar que cuando la alfarería empieza a resurgir de la decadencia de la última época micénica y del endeble provincialismo de la Era Oscura, este resurgimiento comienza en Atenas y alrededor del año 900. Los vasos *Dípylon* (así llamados por el *Dípylon*, puerta en cuyas cercanías fueron encontrados) están decorados en el estilo geométrico del período micénico, pero de pronto han recobrado energía: la ornamentación sin sentido, propia de la decadencia, ha sido abandonada. Parece ser que el Ática, menos perturbada que otras regiones por la conmoción doria, fue la primera en reanudar relación con la antigua cultura.

Entre el 900 y el 600, cuando Esparta afirmaba su primacía en el Peloponeso, y se convertía en el guía reconocido de la raza helénica, Atenas era una potencia de segunda o de tercera clase. Seguramente en este período algún estadista genial propuso y llevó a cabo la unión de Ática, la primera de las importantes realizaciones políticas de este pueblo. Sin duda los atenienses tenían genio para la actividad

propia del estadista. Es absurdo comparar en este punto a los romanos con los atenienses. Los romanos tenían muchas condiciones, pero aquella aptitud no figuraba entre las suyas. Nunca se llevó a cabo en Roma una reforma importante sin guerra civil. La obra de la República consistió en llenar a Roma con un populacho empobrecido, en arruinar a Italia y provocar rebeliones de esclavos y en gobernar sus dominios —o sus regiones más ricas— con una rapacidad personal tan desenfadada que un monarca oriental no la habría tolerado. La obra del Imperio, en cambio, consistió en aceptar el hecho de que la vida política era imposible y en crear, en su lugar, una máquina. No ignoro que el Imperio ateniense duró cincuenta años y el romano quinientos, pero la posesión de un Imperio no significa necesariamente éxito político, y en todo caso estoy hablando de genio, no de éxito. Durante los intervalos en que se consuma el caos completo, el estado romano realizó buenos esfuerzos para estabilizar y proteger las vidas de sus miembros; no olvidemos que en el siglo I d. C. el mundo mediterráneo europeo era más pacífico y estaba mejor organizado que en cualquier otro tiempo, antiguo o moderno. Pero nunca el estado romano, como tal, transfiguró la vida de sus miembros como lo hizo la *pólis* ateniense durante los siglos VI, V, IV y también después. Si un sistema de gobierno pudo desarrollar instituciones del carácter de las mencionadas, estamos autorizados a atribuir genio político al pueblo que lo forjó, sin que por ello se pretenda que éste es el sistema ideal. Creo que el rasgo más importante de este genio era la disposición general de los atenienses para tratar los disturbios sociales como un pueblo razonable, actuando en conjunto, y no como los niños o los fanáticos, por medio de la violencia. Una y otra vez vemos que sus clases privilegiadas están dispuestas a discutir, y —en conjunto— aceptan lealmente el veredicto. Había en la vida ateniense un cabal

sentido del interés común, *tò koimón*, el cual era tan raro en la Grecia antigua como lo es en la Grecia moderna y por supuesto en la Europa contemporánea.

Es atinado referirse a la Unión de Ática como la primera manifestación de esta política. Tucídides da el relato tradicional de tal episodio, por cierto inexacto en un detalle importante. Así describe cómo, al estallar la guerra, el pueblo de Ática tuvo que refugiase dentro de las fortificaciones de Atenas y el Pireo:

> *Procedieron a recoger sus mujeres y sus hijos, y todos los muebles que tenían, sacando incluso el maderaje de sus casas. Enviaron los ganados y rebaños a Eubea y a las islas adyacentes. Pero hicieron esta mudanza a disgusto, porque la mayoría estaba acostumbrada a vivir en el campo. Esto sucedía con los atenienses más que con los otros. En tiempos de Cécrope y de los primeros reyes que siguieron a Teseo, Ática había estado poblada por comunidades independientes, cada una con su ayuntamiento y sus magistrados. Salvo en tiempos de peligro, no consultaban al rey, sino que cada comunidad regía sus propios asuntos, e incluso alguna vez hacían la guerra al rey. Pero cuando fue rey Teseo, hombre poderoso y prudente, reorganizó el Ática de varias maneras; y uno de sus actos fue abolir los consejos y las magistraturas de las otras ciudades, y unirlas a Atenas, asignándoles un ayuntamiento y un consejo. Y así, mientras disfrutaban de su propiedad como antes, se convertían en miembros de esta sola ciudad… Y de entonces acá los atenienses celebran, a costa del estado, un festival en honor de la diosa Sinecia*[25].

El error de Tucídides es naturalmente la fecha: la atribución a Teseo situaría este acontecimiento antes de la Guerra de Troya. En lo demás, la tradición es digna de crédito. Encontramos la monarquía en vías de disolución, completamente inerme contra los poderosos jefes de las familias nobles (o clanes), quienes habían fragmentado la antigua monarquía aquea en pequeñas *póleis*; cada *pólis* abarca varios «clanes». (Estos grupos de clanes continuaron siendo un estorbo hasta que fueron exterminados por Clístenes alrededor del 500 a. C.) En el Ática, y casi únicamente allí, hubo bastante sentido común para ver que éste era un sistema absurdo, aunque resultara agradable a los griegos. Y así tuvo

que haber terminado por un esfuerzo combinado de habilidad política y no por obra del prudente y poderoso Teseo, pues por ese entonces la monarquía existía sólo nominalmente, como la propia tradición lo muestra bien a las claras. Otra cosa que oímos es que el código legal fue promulgado, en el 621 a. C., por Dracón. La Ley hasta entonces había dependido de la tradición y la costumbre, y la clase noble que sucedió a la monarquía era al mismo tiempo guardiana y administradora de esta ley tradicional. Ya Hesíodo había escrito brutalmente sobre «príncipes que devoran dádivas y cuyas decisiones son torcidas», y sin duda en el Ática las cosas habían llegado al colmo. Los jefes patriarcales de Escocia se volvieron amos codiciosos; algo similar sucedió en el Ática y las víctimas protestaron. Indudablemente la unión de Ática las hizo más conscientes de su fuerza y de sus errores: de cualquier modo, la ley tradicional fue promulgada, en todo su rigor. Por lo menos en su forma escrita brindaba alguna protección contra las decisiones arbitrarias.

Pero no era suficiente. Muchos pequeños granjeros, al no poder hacer frente a sus compromisos, habían hipotecado su tierra al noble rico; luego, como no pagaban sus deudas, habían sido reducidos a la esclavitud por aquél e incluso vendidos en el extranjero. Existía un pedido general para la condonación de las deudas, la libertad de los esclavizados y un nuevo reparto de la tierra. El descontento de la época produjo gran impresión en un mercader ateniense, un hombre que había viajado y tenía algo de filósofo, otro tanto de estadista y era, además, un excelente poeta. Hemos mencionado a Solón. Aunque Solón ha sido llamado el más grande economista de la antigüedad, en realidad no sabía mucho de economía política, pues para su mente sencilla la fuente de disturbios no era el sistema, sino la voracidad y la

injusticia. Así lo dice, con suma elocuencia, en sus poemas. El resultado fue notable. En el modo simple y directo que podían emplear estos pequeños estados, las facciones opuestas se pusieron de acuerdo para otorgar a Solón poderes de dictador durante el tiempo necesario para solucionar el malestar.

Muchos estados griegos, conducidos a este punto, no hacían nada hasta que la clase insatisfecha se vengaba mediante la revuelta y la confiscación, con el natural resultado de nuevos disturbios y contrarrevoluciones hasta el final. Solón no llegó a este extremo. Puso término, de una vez por todas, a la esclavitud por deudas: redujo éstas, limitó la extensión de las propiedades, restituyó las tierras que habían sido perdidas por los deudores e hizo retornar al Ática a los que habían sido vendidos en el extranjero. Pero el gran servicio a la economía ática fue establecer su agricultura sobre una nueva base. En buena medida los conflictos habían sido puramente económicos, como resultado de introducirse la acuñación de moneda; mas la causa principal residía en que el Ática no podía abastecerse por sus propios medios; la mayor parte de su suelo resultaba demasiado débil para producir granos, en cambio, era apto para el olivo y el vino. Por consiguiente, Solón fomentó la especialización: promovió la producción y exportación de aceite de oliva y alentó la industria; artesanos extranjeros fueron invitados, con la promesa de la ciudadanía ateniense, para que se establecieran en el Ática, y ordenó que los padres enseñasen a sus hijos un oficio, punto que debe ser recordado por los que están convencidos de que el griego era esencialmente un aristócrata que despreciaba el trabajo. Resultado inmediato de este cambio fue el auge de la artesanía y el arte del alfarero ateniense, cuya habilidad y buen gusto le brindaron muy pronto el monopolio de aquellos magníficos vasos que

recorrieron todo el mundo mediterráneo e incluso Europa central. El problema económico traía aparejado, naturalmente, un problema político. Atenas era regida por arcontes («gobernantes») anuales, elegidos entre algunas familias nobles por la Asamblea de todos los ciudadanos propietarios, y estos arcontes, después del año de su mandato, pasaban a ser miembros del antiguo Consejo del Areópago («colina de Marte»). Estos aristocráticos arcontes constituyeron, desde el punto de vista histórico, la antigua monarquía en servicio activo, y el Consejo que pasaban a integrar llegó a ser algo similar al Senado Romano, un cuerpo cerrado y poderoso. Solón no se metió para nada con el antiguo Consejo, pero abolió la prerrogativa del nacimiento y la sustituyó por una condición relativa a la propiedad. De ese modo la nueva clase de los comerciantes podía aspirar a los mayores cargos y con el tiempo se modificaría el carácter del Consejo. Todos los ciudadanos fueron admitidos en la Asamblea, y sus poderes se vieron acrecentados en forma no siempre clara, pero por lo menos la Asamblea era lo bastante importante como para poseer un consejo electivo de cuatrocientas personas —una especie de comité ejecutivo— que preparaba sus tareas.

Después de consolidar estos profundos cambios, Solón abandonó su extraordinario cargo y con gran tacto volvió a sus viajes.

Sería sumamente satisfactorio si ahora se pudiera decir: «Apenas había salido Solón de su país, cuando estalló la gran tormenta. Los pobres estaban irritados por haber recibido tan poco; los nobles porque habían tenido que dar tanto. Ambos bandos solo tenían en común un odio feroz a Solón, pero esto no impidió que se produjeran insurrecciones en toda el Ática». Nos hallaríamos así en terreno conocido y tendríamos el tranquilizador sentimiento de que estos atenienses eran, al

fin y al cabo, iguales a todos los demás. Pero esto no sucedió. Por una parte, las leyes marxistas no habían sido todavía promulgadas; y por otra, los atenienses tenían alguna idea de que el bien común era más importante que cualquier ventaja de partido. Quizás en este aspecto, si no en otros, se parecieran a los británicos.

Por otra parte, la historia del Ática no es un cuento de hadas y Solón no poseyó la varita mágica. La inquietud política sobrevino nuevamente y esta vez originó en Atenas lo mismo que por ese tiempo produjo en otras ciudades griegas: el tirano.

Pisístrato fue un tirano de tipo corriente. La técnica y la política del tirano griego eran muy similares a las de nuestro tiempo. La guardia personal, el incendio del Reichstag, los juegos olímpicos de Berlín, el desecamiento de los pantanos pontinos, el acondicionamiento del Foro, todas estas cosas tienen sus estrechos paralelos en la historia de Pisístrato y de otros tiranos griegos. Pero hay una diferencia importante. Los tiranos griegos fueron casi siempre hombres aristocráticos y cultivados. Tan lejos estaban de los vulgares y feroces enemigos de la inteligencia que hemos conocido que varios de ellos ocupan un lugar en la posterior nómina de los Siete Sabios. Pisístrato era un buen ejemplo de tirano.

Heródoto (que escribió más de un siglo después) describe su aparición en estos términos: «Hipócrates, un noble ateniense, que se hallaba como espectador en los juegos olímpicos, había preparado un sacrificio. Puso la carne en una caldera de agua, la cual hirvió inmediatamente, aunque todavía no la había puesto al fuego». Quilón de Esparta —uno de los Siete Sabios— interpretando el prodigio aconsejó a Hipócrates que no tuviese nunca un hijo; pero Hipócrates engendró un hijo y éste fue Pisístrato. Por ese entonces hubo

en Ática una lucha entre los que vivían en la costa, mandados por Megacles, y los de la ciudad, al mando de cierto Licurgo. (Otras autoridades se refieren a bandos de la Costa y la Llanura. Esto puede implicar algún choque de intereses entre mercaderes y terratenientes; pero es posible que racionalicemos demasiado la política griega. Los griegos han librado siempre con gran celo luchas puramente locales y personales). Pisístrato, aspirante al poder supremo, constituyó un tercer partido. Reunió a sus partidarios con el pretexto de proteger a los hombres de las colinas (que constituirían la clase rural más pobre) y maquinó el siguiente ardid: Se infligió heridas a sí mismo y a sus mulas; condujo su carro hacia la plaza como si escapara de enemigos exteriores y pidió una guardia personal. Como era un ciudadano ilustre, que había tomado Nisea a los megarenses, entre otras cosas, los atenienses le permitieron elegir algunos ciudadanos, armados no con venablos, sino con garrotes. Con ellos se apoderó de la Acrópolis y del gobierno. No molestó, sin embargo, a los magistrados existentes ni cambió las leyes, y administró bien la ciudad.

El suceso obligó a entrar en razón a los nobles rivales, Megacles y Licurgo, quienes hicieron las paces y derrocaron a Pisístrato. Después de consumada la revuelta, comenzaron de nuevo la lucha, hasta que Megacles ofreció a Pisístrato (ahora en el exilio) su ayuda si éste se casaba con su hija. El trato se realizó, pero lo difícil era hacer la trampa una segunda vez. Heródoto refiere, con cierta aspereza, esta segunda estratagema:

> *Ellos idearon el plan más ridículo que, a mi parecer, puede darse, en especial si se considera, en primer término, que los griegos se han distinguido siempre de los bárbaros, tan cándidos e insensatos, por su astucia y su desprecio por las simples formas mentales de supersticiones; en segundo lugar, que esta trampa fue hecha a los atenienses, que son considerados los griegos más inteligentes. Había una mujer llamada Fíe*[26]*, de un metro y ochenta aproximadamente de estatura, y*

además muy hermosa. La vistieron con una armadura, la adiestraron en el papel que debía representar, la pusieron en un carro y la llevaron a la ciudad, donde unos heraldos (enviados allí antes) proclamaron: «¡Atenienses, dad la bienvenida a Pisístrato, a quien la propia Atenea honra sobre todos los hombres y ahora conduce a su propio baluarte!». Propalaron esta especie por toda la ciudad y el pueblo, creyendo que esta mujer era la diosa, recibió a Pisístrato y adoró a un ser humano.

El relato puede ser verdadero; no olvidemos la seriedad con que algunos de nuestros diarios trataron a los Ángeles de Mons. Si se realizó esta trampa, podemos estar seguros de que Megacles y Pisístrato se divirtieron con ella más que Heródoto.

Este noble tan ingenioso tuvo que tramar otro retorno, pues se peleó con Megacles antes de asentarse con firmeza en su sitial. Esta vez usó métodos francamente militares, ayudado por la negligencia de sus opositores y la sumisión de los ciudadanos. Y ya no soportó ninguna tontería de parte de sus colegas los nobles, aunque no hubo derramamiento de sangre. Muchos huyeron; tomó los hijos de otros como rehenes y los confinó en una de las islas que tenía bajo su dominio. Hecho esto, realizó durante veinte años una beneficiosa administración (546-527). Ayudó a los granjeros más pobres de varias maneras, distribuyó la tierra de las fincas confiscadas, construyó un acueducto para dar a Atenas el agua que tanto necesitaba, y en general, contribuyó juntamente al bienestar del Ática y a la estabilidad de su régimen. Y también se preocupó en acrecentar la reputación internacional de Atenas. Otros tiranos tenían cortes de gran esplendor; Pisístrato no sería menos. Los vestigios de la escultura y de la alfarería de este tiempo muestran que tales artes florecieron con suma elegancia y ufanía.

Sabemos que atrajo a su corte a los poetas jónicos Simónides y Anacreonte, así como Hierón, tirano de Siracusa, atrajo más tarde a la suya al propio Simónides, a Baquílides, al

grave Píndaro y hasta a Esquilo. También él, como todos los tiranos, realizó construcciones. Su proyecto más gigantesco fue un templo a Zeus Olímpico; pero la realización de éste tuvo que esperar a un gobernante más poderoso, el emperador Adriano. Sus ruinas constituyen aún hoy uno de los panoramas más grandiosos de Atenas.

Así fue cómo Pisístrato elevó a Atenas de pequeña ciudad campesina a capital de importancia internacional; pero otro aspecto de su política cultural fue aún más significativo. Él reorganizó algunos de los festivales nacionales en gran escala. Uno de ellos fue el festival de Dioniso, un dios de la naturaleza (y de ningún modo sólo el dios del vino). Al ampliar este festival, Pisístrato concedió carácter colectivo a un nuevo arte: el drama trágico. Varias formas de drama fueron peculiares de Grecia, por ejemplo, las danzas dramáticas, representaciones rituales en honor de Dioniso, las que eran miméticas, esto es, pantomimas. Dentro de estas formas, en particular el himno ditirámbico y la danza dedicados a Dioniso empezaron a adquirir jerarquía dramática (al menos así dice Aristóteles) cuando el director del coro se separó de él para mantener un diálogo lírico con el resto de sus integrantes. En el Ática, esta expresión teatral rudimentaria había alcanzado ya perfiles artísticos gracias principalmente a Tespis, un dramaturgo casi legendario del que bien poco sabemos; Pisístrato le otorgó dignidad al incorporarla a su nuevo festival. El primer certamen trágico se celebró en 534 y el premio fue adjudicado al citado Tespis. Nada expresó mejor o ennobleció más el espíritu de la nueva Atenas que este drama público, del cual tendremos ocasión de hablar más tarde.

Este ilustrado gobernante dio también estado público tanto a la poesía épica como al nuevo drama trágico: los

recitales de Homero fueron incluidos en el gran Festival panatenaico, el «Festival de la Atenas Unida». Hay una tradición, sin testimonios anteriores a Cicerón (quinientos años después de Pisístrato), que atribuye al estadista ateniense el mérito de haber fijado el primer texto definitivo de Homero. Esto es muy poco probable, pero al menos refleja la impresión que Pisístrato dejó en la historia cultural griega.

«Todo esto era algo más que la simple complacencia de los instintos estéticos de un tirano. Era parte de una política que solo un hombre de auténtica visión pudo haber concebido. Hasta entonces, la apreciación del arte y la literatura se había reducido a un círculo muy estrecho. La clase media ateniense era, en realidad, la heredera de la remota edad heroica cuando los juglares de dulce voz que cantaban los poemas homéricos formaban parte del personal de los palacios y actuaban en las fiestas de los grandes. El propósito de Pisístrato fue poner a disposición de muchos lo que hasta entonces había sido privilegio de unos pocos[27]».

La palabra «tirano» —no griega, sino tomada de Lidia— no tuvo en su origen ninguna de las odiosas connotaciones que adquirió y ha conservado posteriormente, y los griegos recordaban complacidos lo que debían a los tiranos. Sin embargo, era duro para un griego que no se le permitiera administrar sus propios asuntos públicos y, por supuesto, las tiranías degeneraron. Cierta vez Dionisio de Siracusa reprochó a uno de sus hijos por su conducta insolente con un ciudadano. «Yo nunca me he portado de ese modo». «Ah, pero tú no tienes por padre a un tirano». «¡No, y si tú te comportas así, tendrás un tirano por hijo!». Pocas tiranías sobrevivieron a la tercera generación: ésta de Pisístrato terminó en la segunda. Su hijo, Hiparco, fue asesinado en una pelea particular; el otro, Hippias, sospechó —no sin fundamente— motivos políticos.

Su autoridad se volvió, por consiguiente, cada vez más opresora, hasta que fue expulsado por una familia noble desterrada, los Alemeónidas, con la ayuda de Esparta y el apoyo general de los atenienses.

La tiranía, aunque todos celebraron su término, había hecho mucho por Atenas. Como Pisístrato había mantenido las formas de la constitución democrática moderada de Solón, el pueblo ateniense en el lapso de una generación adquirió el hábito de administrar sus propios asuntos, bajo una prudente tutela. Así aconteció que después de la caída de la tiranía, la vida pública de Atenas siguió su ritmo normal. Era de esperar, por cierto, una reacción aristocrática: un tal Iságoras intentó llevarla a cabo con la ayuda armada de Esparta. Pero apareció otro grupo aristocrático mandado por el tercer estadista importante de este siglo, Clístenes. Éste se puso del lado del pueblo y la intentona fracasó.

Clístenes hizo aún mucho más. Realizó una reforma completa de la constitución. El poder de los nobles dentro de la ciudad centralizada en forma nominal procedía del hecho de que para la elección de arcontes la *pólis* se dividía en «tribus», o grupos de familias, de modo que el jefe reconocido de cada grupo tenía asegurada la elección. Estos grupos habían mostrado ser demasiado fuertes para la seguridad de la ciudad. Clístenes encaró este peligro con la creación de una extraña constitución teórica que se ajustó con precisión a los hechos previstos. Creó diez «tribus» completamente nuevas —todas con sus respectivos antepasados— integrada cada una por un número más o menos igual de demos (o «parroquias»), pero no contiguas: éste era el punto principal. Clístenes dividió el Ática aproximadamente en tres áreas: la capital, el interior y la costa; cada una de las nuevas «tribus» contenía «parroquias» pertenecientes a las tres divisiones; por

consiguiente, cada una era un corte transversal de la población total. Cuando se trataba de ventilar sus asuntos, el lugar natural de reunión era Atenas lo cual de por sí ya contribuía a unificar la *pólis*. Además, como cada tribu estaba integrada por granjeros y montañeses, artesanos y comerciantes de Atenas y del Pireo, y hombres que vivían en barcos, las adhesiones locales o familiares intervenían poco en la elección de los arcontes: ellas solo podían hallar expresión en la Asamblea pública, donde podían ser reconocidas como tales.

La circunstancia de que un sistema tan extraño funcionase, requiere cierta explicación. Su apariencia es infantil y los atenienses eran un pueblo maduro. Entre nosotros, ese proyecto hubiese sido desechado de entrada por ser tan artificial, tan «elaborado». Pero los griegos no ponían objeciones a lo nuevo: el hecho de ser una creación deliberada y lógica de la mente humana hablaba en su favor. Ya hemos visto que ésta era una de las razones por la cual los griegos admiraban la constitución espartana. Debemos recordar además que a los helenos, pese a ser individualistas, les agradaba trabajar en grupos, ya sea porque deseaban tomar parte en lo que se hacía, ya porque los atraía la emulación.

Todos estos instintos fueron satisfechos por el sistema de Clístenes. Fue creado astutamente para llenar una necesidad inmediata, la integración de la *pólis*. Dejaba a los atenienses su «demo» para la gestión de los asuntos locales, de los cuales uno de los más importantes era la admisión de nuevos ciudadanos, pues el niño recién nacido tenía que ser aceptado como legítimo por los miembros del demo. Además les brindó una solidaridad más amplia dentro de la *pólis*: no solamente el ciudadano votaba por «tribus», sino que también luchaba por «tribus». De modo que esta nueva creación era asimismo su

regimiento; y como los certámenes dramáticos fueron también realizados por tribus, el sistema encaminaba esta pasión de la rivalidad hacia un fin deliberadamente creador.

Pero esta alteración de los fundamentos políticos suponía también un cambio en la superestructura. Las reformas de Solón hicieron que todo ciudadano desempeñara su papel en el estado, aunque el de las clases más pobres era muy restringido. El aristocrático Clístenes continuó y casi completó lo comenzado por Solón. Se redujeron considerablemente los poderes del Consejo del Areópago. La Asamblea de todos los ciudadanos fue el único y decisivo cuerpo legislativo, y los magistrados fueron responsables ante ella o ante sus miembros que actuaban como cuerpos judiciales. Solo le quedaba a la generación siguiente abolir la última de las discriminaciones, la que se basaba en la propiedad, y dar el paso final y aparentemente contraproducente para elegir a los arcontes por sorteo. Así el sistema político de Atenas fue tan democrático como lo permitió el talento del hombre.

Tales fueron, en breve bosquejo, los acontecimientos que transformaron a Atenas, en menos de un siglo, de una *pólis* de segundo orden, desgarrada por las rivalidades económicas y políticas, en una capital floreciente con una nueva unidad, una nueva meta y una nueva confianza. Esparta había hallado un ideal; Atenas otro.

Me he referido extensamente al siglo VI de Atenas, porque sólo así podrá entenderse el siglo V. Una cultura elevada se origina, desde el punto de vista histórico, con una clase aristocrática, porque solo ella tiene el tiempo y la energía para crearla. Si continúa durante demasiado tiempo siendo patrimonio de los aristócratas, se vuelve primero artificial y luego insignificante. También en la historia política, la

aristocracia se vuelve un mal si persiste en durar más que su función social. En la esfera política, el predominante sentido común de Atenas, que se elevó hasta el genio con Solón, Pisístrato y Clístenes, logró que la nobleza ateniense —en su conjunto— se interesase sinceramente por la política democrática mientras su *areté* era aún vigorosa. La mayoría de los grandes estadistas atenienses de las dos generaciones siguientes procedían de las mejores familias; Pericles es el ejemplo más saliente. La Francia moderna ofrece un contraste: la aristocracia, al durar más que su utilidad, tuvo que ser guillotinada, con el resultado de que los que quedaron, aunque hubieran podido contribuir con algo a la Francia republicana, se mantuvieron desdeñosamente apartados. En la esfera espiritual, el pueblo ateniense fue llevado a la cultura aristocrática mientras ésta era aún fresca y creadora. Compárese con Inglaterra: una de las razones por que el siglo XVIII resultó tan esencialmente civilizado se debió a que nunca tuvimos una tajante división entre la clase media superior y la aristocracia, de modo que la cultura de ésta fue absorbida por la primera y por eso conservó su vigor. De ahí las buenas maneras y el buen sentido de la arquitectura y las artes menores de este período, tan contrarios a los torpes excesos, en Europa, del barroco tardío, los cuales por sí solos casi justifican la Revolución francesa. La sociedad burguesa que sucedió a la aristocracia en Europa no tuvo nada valioso que aprender del barroco. En Inglaterra, la incipiente clase media del siglo XIX podría haber absorbido y continuado pacíficamente la cultura del XVIII, a no ser por la catástrofe de la Revolución industrial, que lanzó con excesiva rapidez una clase nueva demasiado numerosa y demasiado confiada en sí misma para ser contenida en los antiguos moldes culturales. Por eso, tanto en Inglaterra como en Europa (con excepción de los países escandinavos) las sociedades democráticas del

presente carecen, por razones distintas, de un contacto real con lo mejor de su propia tradición. Atenas se salvó de esto, en parte por la sabiduría política del siglo VI, en parte por la política cultural de Pisístrato. El resultado fue que la cultura ateniense del siglo V tuvo la solidez y la seriedad de la buena sociedad burguesa, unidas a la elegancia, el primor y el desinterés de la aristocracia.

Capítulo VII

LA GRECIA CLÁSICA: EL SIGLO QUINTO

Durante el siglo VI sucedieron en Asia algunos acontecimientos que gravitarían íntimamente sobre los griegos. En el año 560, el reino de Lidia, en la parte occidental de Asia Menor, tuvo un monarca cuyo nombre aún nos resulta familiar, el fabuloso Creso. Logró someter a las ciudades griegas de Jonia; pero Creso era un hombre civilizado y un tanto helenófilo, de modo que ser conquistado por él no era una calamidad irreparable. Se sentía feliz de gobernar las ciudades por medio de *týrannoi* griegos que le eran adictos.

Por aquel entonces un persa llegó al trono de Media, situado más al este. Fue Ciro el Grande. Siendo rey en el norte de la Mesopotamia, se apoderó de Babilonia, gobernada a la sazón por el hijo de otra figura conocida, «Nabucodonosor, el rey de los judíos». Una vez conquistada Babilonia, se dispuso a hacer lo mismo con Lidia. Estas dos potencias ya habían estado en guerra en tiempos de los predecesores de Ciro y de Creso, guerra que había terminado con un eclipse total del sol. Se dice que los ejércitos fueron tan impresionados por el fenómeno que se negaron a seguir luchando. Éste fue el eclipse pronosticado por Tales de Mileto[28]. La segunda guerra fue iniciada por Creso. Consultó el oráculo de Delfos, por el cual tenía el mayor respeto (así dicen los griegos) y se le dijo que si atravesaba el río Halis, la frontera entre él y Ciro, destruiría un poderoso imperio. Atravesó, en efecto, el Halis y destruyó un impero poderoso. Pero, por desgracia, este imperio era el suyo. El muy tonto se había olvidado de preguntar cuál era el imperio que iba a destruir[29]. Esto llevó

el poderío persa hasta el Egeo, allá por el año 548 a. C.

La narración que hace Heródoto de estos hechos es uno de los pasajes más interesantes de su libro. Es singular que la primera historia de la Mesopotamia haya sido compuesta por un griego. Esta historia está repleta de excelentes leyendas. Tenemos el relato —demasiado extenso para contarlo aquí— del nacimiento de Ciro. En resumen, se trata del niño maravilloso que va a nacer y realizará hazañas extraordinarias. Alguien intenta impedir el nacimiento o matar al niño. Falla el propósito y la profecía se cumple inexorablemente. Una forma griega de esta fábula es el mito de Edipo y es interesante comparar el relato de Ciro narrado por Heródoto con el Edipo Rey de su amigo Sófocles, esencialmente el mismo, si bien Sófocles lo ha dotado de una significación mucho mayor.

Se nos presenta después el encuentro de Creso y Solón; a este relato debemos concederle espacio, pues arroja cierta luz sobre el espíritu griego. Solón en uno de sus viajes fue agasajado en forma magnífica por Creso, quien le mostró además la inmensa riqueza de sus tesoros. (Si el relato es históricamente exacto, Solón por ese tiempo ya había muerto). Entonces Creso dijo: «Solón, conozco tu fama de filósofo y sé que has viajado y visto mucho. Dime una cosa: ¿quién es el hombre más feliz[30] que has conocido?». Preguntó esto, dice Heródoto, pensando que él era «el más feliz» de los hombres. Pero Solón contestó sin vacilar que ese mérito correspondía a Telo de Atenas, pues este hombre vivió en una *pólis* bien gobernada, tuvo hijos valerosos y buenos, contempló el nacimiento de nietos sanos, y al fin, después de una vida tan feliz como lo permite la naturaleza humana, murió peleando gloriosamente por Atenas contra Eleusis; fue sepultado con todos los honores y es recordado con gratitud.

Creso preguntó entonces quién le seguía en felicidad, esperando que sería mencionado en segundo término. «Cleobis y Bitón de Argos», dijo Solón. Éstos eran dos jóvenes ricos que habían obtenido triunfos en los Juegos y su muerte fue memorable. Su madre tenía que ser llevada al templo de Hera, a cinco millas de distancia, para un festival. Como los bueyes no llegaron a tiempo del campo, ellos mismos tiraron del carro.

Todos los que estaban en el festival aclamaron la fuerza de los jóvenes y felicitaron a su madre. Ésta, en un arrebato de felicidad, rogó a la diosa que concediese a sus hijos la mayor bendición que un hombre puede tener, y la plegaria fue escuchada, pues luego del sacrificio y la fiesta, los dos jóvenes se quedaron dormidos en el propio templo y nunca se despertaron.

Creso se molestó al ser considerado menos «feliz» que cualquier ciudadano; pero Solón señaló que un hombre vive muchos días y cada día trae algo distinto. Por consiguiente, no debe llamarse «feliz» a un hombre, mientras esté vivo. Nunca se sabe qué puede suceder.

Pero la historia no termina aquí. Andando el tiempo, Creso, ante el asombro de todos, fue derrotado por Ciro y tomado prisionero. Ciro lo ató y lo puso sobre una pira para quemarlo vivo, sea (dice Heródoto) para cumplir una promesa, sea como un sacrificio por la victoria, o bien para ver si algún dios salvaba a un hombre tan religioso como Creso. La pira ya estaba encendida y Creso, recordando las palabras de Solón, profirió un gemido y lo llamó tres veces por su nombre. Se le preguntó la razón de esta conducta y Creso relató su entrevista con aquél. Entonces Ciro se compadeció y es interesante ver por qué esta leyenda, de indudable origen griego, muestra arrepentido al soberano persa. Ello no fue por

ningún escrúpulo de carácter moral; él no se daba cuenta de que estaba obrando en forma abominablemente cruel. Ciro reflexionó que era también un hombre y estaba a punto de quemar vivo a otro semejante, a un hombre que había sido tan aventajado como él. En suma, siguió la máxima griega: «Conócete a ti mismo», la cual significa: recuerda que eres hombre, y estás sujeto a todas las condiciones y limitaciones de la condición humana. Por consiguiente, dice Heródoto, temió una retribución, y reflexionando que nada humano es constante, ordenó extinguir el fuego. Pero ya no era posible. Entonces Creso invocó a Apolo que lo salvara, si sus ricas ofrendas le habían otorgado algún favor con el dios. Inmediatamente algunas nubes se arracimaron en el diáfano azul, cayó un torrente de lluvia y el fuego se apagó. Luego de este episodio, ambos soberanos se hicieron amigos y Creso dio a Ciro algunos atinados consejos sobre el modo de tratar a los lidios. Así es como pensaba Heródoto que debía escribirse la historia.

En el año 499 ocurrió un acontecimiento que determinó el curso del nuevo siglo: las ciudades jónicas se rebelaron contra el rey persa Darío. Otra vez aparece oportunamente Heródoto. Cuenta como Aristágoras, tirano de Mileto, acudió a Cleómenes, el rey de Esparta, en busca de ayuda. Aristágoras describió detalladamente las razas de Asia sometidas a Persia, todas muy ricas, la mayoría pacíficas y presa fácil para los espartanos. Para confirmar su argumento «llevó consigo, según dicen los espartanos, una plancha de bronce en que estaban grabados la circunferencia de toda la tierra, todo el mar y todos los ríos», es decir, el primer mapa de que tengamos noticia. En suma, comparó la pobreza de la vida en Grecia con la abundancia de Asia. Cleómenes le prometió una respuesta para el tercer día. Al tercer día Cleómenes le

preguntó qué distancia había desde la costa jónica hasta la ciudad del Rey. Pero aquí Aristágoras, aunque había sido muy astuto en todo lo demás, y lo había engañado con habilidad, dio un traspié, pues nunca debió decirle la verdad, si quería llevar los espartanos a Asia, y le dijo lisa y llanamente que había un viaje de tres meses. A lo cual Cleómenes, cortando la descripción que el milesio hacía del viaje, lo interrumpió: «Huésped de Mileto, abandona Esparta antes del anochecer, pues dices cosas desagradables para los espartanos, cuando tratas de llevarlos a tres meses de viaje lejos del mar».

Pero el jónico jugó entonces otra carta. Volvió a Esparta, dispuesto a la súplica, y encontró a Cleómenes en compañia de su hijita, la cual se llamaba Gorgo. Pidió a Cleómenes que alejara a la niña y lo escuchara otra vez. Cleómenes accedió a escucharlo, pero sin alejar a la niña. Entonces Aristágoras le prometió diez talentos si obtenía la ayuda espartana; luego fue aumentando la cantidad, hasta que finalmente le ofreció cincuenta. Entonces Gorgo exclamó: «Padre, despide a este extranjero o te corromperá». Así fue como Cleómenes se retiró y Jonia no recibió ayuda de Esparta.

Sin embargo, consiguió algunos barcos de Atenas, y otros de Eretria, en Eubea. Estas fuerzas estaban interesadas en el saqueo de Sardis, la antigua capital de Creso. Pero la rebelión fracasó y Persia vio claramente que nunca mantendría en paz a Jonia, si no hacía antes una manifestación de su poder en el mar Egeo. Y así en el 490 fue enviada una expedición contra las dos ciudades insolentes. Eretria fue saqueada y algunas tropas persas desembarcaron en la costa oriental de Ática, en Maratón. Los persas traían consigo al amargado hijo de Pisístrato, Hippias, expulsado de Atenas hacía veinte años. Se proponía ser impuesto como tirano, bajo la protección persa.

Pero los atenienses tuvieron que enfrentar solos a los

persas, con excepción de una pequeña tropa de mil hombres, procedentes de Platea. Y los vencieron, con una pérdida de 192 soldados. Esquilo estuvo en esta lucha, junto con su hermano. Éste fue muerto, pero Esquilo regresó, pues todavía no había escrito los *Persas*, los *Siete contra Tebas*, el *Prometeo* y la trilogía de *Orestes*.

Era evidente que Persia intentaría otro ataque, pero afortunadamente una rebelión en Egipto y la muerte de Darío mantuvieron a los persas ocupados durante diez años. Esta década decidió el futuro de Atenas. Sucedió que en la zona minera de Sunio se descubrió un rico filón de plata. Estas pequeñas ciudades griegas tenían ideas muy simples y directas sobre las finanzas públicas, lo mismo que sobre la moralidad pública y sobre muchas otras cosas. Así se propuso que el dinero debía distribuirse entre los ciudadanos, como un dividendo. Pero Temistocles vio más lejos. Atenas había estado en guerra durante un tiempo con la cercana isla de Egina, un importante centro comercial, y se había visto trabada por falta de barcos. Entonces Temístocles persuadió a los atenienses de que gastasen su inesperada fortuna en una flota. Egina era el objetivo inmediato, pero él pensaba en el peligro persa y sin duda también vislumbró que Atenas tenía un gran porvenir como potencia comercial y naval.

La flota fue construida a tiempo. El segundo ataque persa tuvo lugar en el 480, y éste no fue una simple expedición punitiva, sino una invasión en gran escala, por tierra. Por este tiempo ya se había realizado una especie de unidad griega, aunque en el Peloponeso Argos se mantenía apartada, a causa de los odiados espartanos. No contaremos aquí la historia de la guerra de dos años; Heródoto lo hace mucho mejor, aunque este historiador tan humano no entendió realmente la estrategia de esta guerra. Las defensas del norte cayeron una

tras otra. Las Termópilas fue un episodio glorioso; más una acción naval en las aguas vecinas al Cabo Artemisio alentó a los griegos, pues mostró que sus barcos más pesados y más lentos —los dos tercios eran atenienses— podían luchar con cierta esperanza contra la flota enemiga (principalmente fenicia y jónica) en aguas reducidas donde los otros no podían maniobrar. Pero llegó el tiempo en que los atenienses tuvieron que abandonar Ática y transportar a los no combatientes y sus pertenencias a la isla de Salamina, desde donde podían ver cómo los persas incendiaban sus casas y destruían los templos de la Acrópolis.

Y así llegamos a uno de los más importantes combates de la historia. Quizás Heródoto se haya confundido un tanto en los detalles y haya aceptado como un hecho lo que solo fue una recriminación de posguerra, pero es la descripción de un acontecimiento griego, hecha por un griego y además esencialmente verdadera para Grecia. Los griegos del norte se habían sometido y ahora luchaban del lado de Persia. Nadie enfrentaba ya a los invasores excepto los del Peloponeso, unas pocas islas y Atenas. El Ática estaba perdida también. Las fuerzas terrestres del Peloponeso se hallaban en el istmo, ocupadas en fortificarlo, y muchos de sus jefes navales eran partidarios de sacar la flota aliada de Salamina, pues temían ser bloqueados allí por los persas. Temístocles vio que el estrecho de Salamina daba a los griegos una probabilidad de victoria, mientras que en el istmo serían seguramente derrotados, incluso si la flota se mantenía unida, lo cual era inverosímil. Temístocles persuadió urgentemente a Euribíades, comandante en jefe espartano, de que reanudara la lucha. (Así lo refiere Heródoto). Euribíades accedió y Temístocles comenzó a hablar antes que aquél plantease formalmente la cuestión a la Asamblea. Dijo el jefe corintio:

«los que en los juegos empiezan demasiado pronto son derrotados». «Y los que empiezan demasiado tarde —fue réplica— no ganan ningún premio». Él expuso el caso, pero Adimantos, el corintio, le dijo que no tenía derecho a hablar, pues ya no representaba a una capital. Entonces Temístocles —cuenta Heródoto— habló con gran severidad tanto de Adimantos como de Corinto, y dijo que los atenienses incluso entonces tenían una *pólis* mayor y más territorio que Corinto, pues mientras tuviesen doscientos barcos bien armados podían conquistar el territorio de cualquiera. Luego se dirigió a Euribíades y le dijo a este desventurado que si no accedía a quedarse y combatir en Salamina, los atenienses zarparían y volverían a fundar su *pólis* en Italia. Ante esto, Euribíades tuvo que consentir.

Lo que ahora faltaba era inducir a Jerjes a luchar en mares angostos. Esto era muy sencillo… para Temístocles. Envió a un esclavo suyo en un bote al bando persa y dijo allí que venía de parte de Temístocles, quien secretamente estaba con los persas, lo cual era bastante admisible. Los griegos se retirarían durante la noche, por la salida occidental del lado de la bahía de Salamina; así los persas podrían bloquear el estrecho por el oeste y sorprenderían a los griegos en una trampa. Pero los persas fueron por completo engañados. Un destacamento fue enviado a bloquear la salida oeste, el resto se amontonó en la zona angosta. «Y al ponerse el sol ¿dónde estaban?».

Fue una victoria aplastante y a Atenas le correspondió la mayor parte de la gloria. El verano siguiente fue el turno de Esparta. En Platea, el ejército persa fue derrotado, no debido a la habilidad de los estrategas de Esparta, que era precaria, sino a la magnífica entereza de las tropas espartanas (los tebanos pelearon con bravura en el bando perdedor) y así terminó la gran invasión. Solo faltaba liberar a Jonia y asegurarse de que

jamás volvería un Rey persa a enfrentarse con los griegos libres. Pero ¡ay!, cien años después el Rey pudo imponer una paz a su arbitrio sobre los estados griegos en guerra, sin librar ninguna batalla.

Entre tanto, los efectos de la victoria fueron profundos en Grecia. Los griegos se habían formado una elevado opinión de sí mismos, que se tornaba más viva cuando se comparaban con los «bárbaros», este parecer se veía ahora confirmado. Siempre pensaron que sus instituciones libres eran mejores que el despotismo oriental; los hechos probaron que la verdad estaba de su parte. El amo asiático exigía obediencia apelando para ello al uso del tormento y el látigo; los griegos tomaban sus decisiones mediante el debate y la persuasión, y luego actuaban como un solo hombre y vencían. No es de extrañar que la generación siguiente colmase los frontispicios de sus templos con representaciones escultóricas de las antiguas batallas míticas entre los gigantes de hijos de la tierra y los dioses olímpicos. Los dioses griegos habían triunfado otra vez; la libertad y la razón habían derrotado a la autocracia y al terror.

Atenas tenía especiales razones para sentirse exaltada. Ante esta victoria los atenienses recordaron haber oído de boca de sus padres cómo Solón había liberado el suelo de Atenas de la esclavitud impuesta por los ricos, y asentado así el fundamento de la democracia. Ellos mismos habían sido testigos de las reformas de Pisístrato quien facilitaba semilla de cereales a los pobres y convirtió gradualmente a la tranquila Atenas en una ciudad de la cual los demás griegos tenían alguna noticia; andando el tiempo asistieron a la terminación de la tiranía y vieron surgir una nueva constitución liberal forjada por Clístenes. Estallaron conflictos amargos y el sentimiento de partido era aún muy

vivo, dramatizado en el relato que alguien contó a Heródoto acerca del gran Arístides, un jefe de partido sometido al ostracismo[31], que vino a Salamina, durante la noche, desde su temporaria residencia en Egina, poco antes de la batalla; llamó a Temístocles en un aparte de aquel consejo de guerra y le dijo: «Tú y yo hemos sido los más encarnizados enemigos; ahora nuestra rivalidad es sobre cuál de nosotros puede prestar a Atenas un servicio mayor. Me he deslizado por entre las líneas persas para prevenirte que estamos rodeados por la flota enemiga. Ve y díselo a los demás». «¡Gracias!, respondió Temístocles, pero irás tú y lo dirás. A ti te creerán». El ateniense de esta época había visto a la joven democracia sortear conflictos decisivos como éstos: el triunfo de su ejército en Maratón, y luego había comprobado cómo su capital se lanzaba al mar sin vacilar y lo arriesgaba todo para afirmar su poder en este nuevo escenario. Ahora observaba las ciudades y aldeas del Ática incendiadas, y la inmemorial Acrópolis, sitial de Cécrope, Erecteo, Teseo, de la propia Atenea, reducida a una ruina irreparable; pero la *pólis* había triunfado y, sobre todo, su soberbio esfuerzo había salvado a la Hélade. Grecia no tenía un solo conductor, sino dos: la tranquila ciudad de su juventud se erguía, admiraba de todos, junto a la heroica ciudad de Esparta. Un triunfo como éste, obtenido no por la buena suerte, sino por el buen sentido, y por la fe en el esfuerzo disciplinado y cauteloso más que por la gravitación de la propia individualidad, que apenas empezaba a despuntar, era un incentivo para mayores hazañas. Con motivo de la guerra con Persia, Atenas acababa de encontrarse a sí misma. ¿Qué es lo que no podría hacer? Existe un paralelo entre la Atenas del 480 y la Inglaterra de 1588: hacia cualquier dirección que mirasen sus hombres veían posibilidades incitadoras; pero el ateniense veía aún más que el inglés. Desde el punto de vista político, existía la posibilidad de llegar

a convertir su ciudad en la conductora de una alianza marítima comparable a la Liga del Peloponeso dirigida por Esparta; y los hombres de Atenas podían sentirse orgullosos de que aquello que la *pólis* lograse no lo harían poderosos magistrados que actuaban en su nombre, sino ellos mismos en su Asamblea soberana. Desde el punto de vista intelectual, todo un mundo de pensamiento y de saber se iniciaba, debido en gran parte a sus propios parientes, los jónicos. En el comercio y la industria, Ateneas superó a aquellas ciudades griegas que habían empezado mucho antes. La combinación del gusto y la inteligencia ática con su posición central, sus puertos excelentes, y su ahora dominante poderío marítimo, eran extraordinarios por cierto; y además Atenas gozaba, como Londres, de ciertas ventajas imponderables derivadas de su probidad y del sentido común de sus métodos. También desde el punto de vista artístico se iniciaba un mundo nuevo. La larga lucha con el bronce y el mármol había llevado la arquitectura y la escultura al umbral de su perfección clásica, y la tarea de los artistas atenienses, que casi siempre trabajaban para la *pólis*, debía ser combinar la elegancia jónica con la fuerza doria. Los alfareros y pintores atenienses estaban por lograr sus mayores triunfos y el arte más ateniense de todos, el drama trágico, crecía cada año más firme y más incitante, y se advertían interesantísimas posibilidades en una hilarante farsa rústica que pronto dio nacimiento a la brillante y elaborada comedia de Aristófanes y sus rivales. Tal fue el espíritu de la auroral era de Pericles —si recordamos también que ella se hallaba sumergida en el perenne Homero, que enseñó este hábito mental—; esencialmente aristocrático, en cualquier clase social, el cual anteponía la cualidad a la cantidad, la noble lucha al simple logro y el honor a la opulencia.

Debo referirme a la historia política de un modo muy sumario. La Alianza griega había cumplido su misión inmediata expulsando a los persas de Europa, pero aún faltaba liberar a Jonia y derribar el poderío marítimo persa. En este punto, Esparta no mostraba mucho interés debido a su condición de potencia terrestre, con una economía agrícola; se sentía satisfecha de que ningún estado griego o combinación de estados fuesen lo bastante fuertes para amenazarla en el Peloponeso o para despertar el eterno fantasma de una rebelión de los ilotas. Además, la liberación de Jonia y la defensa del Egeo era empresa marítima, por consiguiente propia de Atenas. Y Atenas se hallaba dispuesta a esta tarea, la cual (no lo había olvidado) le correspondía a ella, por ser la cuna de la raza jónica.

Así pues, Atenas organizó una confederación naval, cuyos cuarteles generales estaban en la sagrada y central isla de Delos. Todos sus integrantes —prácticamente todas las ciudades marítimas del Egeo— contribuyeron con un número fijo de barcos y de hombres, o, si lo preferían, su equivalente en dinero. Las contribuciones fueron fijadas por Arístides de Atenas, «Arístides el Justo»; y su justicia se demuestra en que ninguna contribución suya fue discutida. El hecho principal resultó la enorme preponderancia de Atenas: ésta tenía una flota de 200 barcos y muchos miembros solo contribuían con uno. No pocas ciudades pequeñas preferían pagar su aporte en dinero y quedarse tranquilas.

Las operaciones contra Persia prosiguieron durante algunos años. Luego surgió el problema insoluble del derecho de secesión. La importante isla de Naxos se negó a continuar siendo miembro de la Liga. La amenaza persa había terminado, ¿por qué continuar aportando contribuciones a un organismo que solo encubría la preponderancia ateniense? A

esto replicó Atenas, con toda razón, que si desaparecía la Liga no tardaría en resurgir la amenaza persa. Consideró esta secesión como un levantamiento; lo sofocó e impuso a Naxos un tributo en dinero. Otros «rebeldes» recibieron igual trato. Luego algunos estados egeos, que se habían mantenido aparte, fueron obligados a plegarse a la Confederación. Y parecía justificarse esta conducta, pues ¿por qué un estado egeo iba a disfrutar de la seguridad que otros garantizaban, sin contribuir a ella?

Se tomaron otras dos decisiones, ambas razonables, aunque tendientes a transformar la Liga en un Imperio. El cuartel general de la Liga fue trasladado de Delos a Atenas, es decir, desde una isla pequeña, adonde la gente concurría principalmente con fines religiosos, a la capital adonde la gente se sentía muy feliz de ir con cualquier motivo. Este hecho sospechoso podría calificarse como «conveniencia administrativa» y también alegarse que el tesoro de la Liga estaba más seguro en Atenas, razones muy atendibles, pues esta ciudad acababa de perder dos flotas en una aventura en Egipto; pero de todo este cambio surgía la certidumbre de que la llamada Liga era en realidad un Imperio. Además, las disputas comerciales entre los miembros se ventilaban ante los tribunales atenienses. Esto significaba realmente una gran simplificación en el procedimiento. En ausencia de un sistema de derecho internacional, los procesos legales entre los miembros de ciudades diferentes solo se sustanciaban si los dos litigantes tenían un tratado que contemplase tal situación; en caso contrario, la represalia directa —una especie de piratería oficial— resultaba el único medio de asegurarse de que las quejas serían escuchadas. Los tribunales atenienses eran bastante honestos y desinteresados. Se ponía gran cuidado para garantizar que un ateniense no tuviese ventaja

alguna en cualquier litigio con un miembro de una ciudad aliada. No obstante, todo esto creaba desconfianza.

La general eficiencia y honestidad con que Atenas dirigió la Liga se ponen de manifiesto en el hecho de que las ciudades continuaron incorporándose a ella por su propia voluntad, y en que cuando sobrevino la guerra con Esparta los miembros permanecieron sorprendentemente leales a Atenas, aun cuando se los llamase súbditos de una ciudad imperial.

Mas no se podía evitar que la mentalidad ateniense creciese en dimensión imperial, sobre todo cuando el ciudadano observaba que los miembros de la Liga debían acudir a Atenas siempre que iniciaban un pleito; cuando pensaba que el tesoro de la Confederación se hallaba depositado en su Acrópolis o que la política de aquel organismo debía ser, por lógica, consecuencia, grata a la gran ciudad, y que su fuerza militar estaba constituida, casi en su totalidad, por barcos y hombres del Ática. Este panorama resultaba halagador para el orgullo local y también provechoso, pues los jurados que actuaban en los juicios recibían paga y así, de la contribución en dinero que los aliados entregaban cada vez más en lugar de barcos y tripulantes, buena parte quedaba, legítimamente, en manos de los atenienses como retribución de servicios.

Otros hechos, quizás más discutibles, gravitaron para ahondar este creciente malestar entre los aliados y ellos hallaron expresión concreta en el plan de reedificación de Pericles.

Los fondos de la Liga aumentaban y los templos destruidos por los persas no habían sido levantados. Una parte de la política de Pericles —continuación de la de Pisístrato— era hacer de Atenas el centro artístico, además del intelectual y político, de toda Grecia. Atenas tenía, asimismo, un

problema de desocupación. El Partenón, el magnífico pórtico de la Acrópolis, las galerías de pinturas que la flanqueaban, estos y otros edificios eran el resultado de tales necesidades y deseos. Hubo protestas, incluso internas, pero Pericles replicó que los aliados pagaban a Atenas para su protección, y no pagaban una suma exorbitante; que estaban protegidos, dada la eficiencia de la flota ateniense, y que había una amplia reserva de dinero. Atenas estaba pues autorizada para gastar el excedente en esos edificios y ornamentos que honrarían a ella y a toda Grecia. Pudo también haber argumentado —y tal vez lo hizo— que solo Atenas había expuesto su ciudad a la destrucción para proseguir la lucha por la libertad griega y posiblemente dijo entonces lo que repitió más tarde en el Discurso fúnebre: «Abrimos de par en par a todos las puertas de nuestra pólis».

Pero ¿por qué Atenas no llegó a ser la capital de un estado egeo unificado? Roma otorgó su ciudadanía sucesivamente a las otras ciudades latinas, a toda Italia, a todo el Imperio. Si Roma pudo hacerlo, ¿por qué no también Atenas?

Hablar de incapacidad política o de falta de visión frente a lo porvenir no basta para explicar esta aparente ceguera. Existe una razón profunda que la justifica y que a menudo tratamos de eludir: cada acto del hombre produce sus consecuencias a veces irreparables; y hay muchas cosas, deseables en sí mismas, por las cuales debemos pagar un precio demasiado alto. Si así no fuera, la existencia humana no sería trágica. Nosotros tenemos alguna experiencia de esto. Ciertos políticos sueñan con una economía nacional muy bien planeada y de gran eficiencia, programa por cierto excelente. Pero el resultado es el trabajo dirigido y el inglés, con su extraño apego a la libertad individual, no acepta pagar ese precio.

En el capítulo anterior se intentó mostrar que los griegos tenían un amor similar a la *pólis* independiente. Para el modo de pensar griego, la *pólis* señalaba la diferencia entre él y el bárbaro; la *pólis* lo capacitaba para vivir la vida plena, inteligente y responsable que ansiaba alcanzar. Atenas no podía extender su ciudadanía a los aliados sin cercenar las actividades políticas y las responsabilidades de cada ciudadano ateniense. El gobierno en este caso debía haber sido delegado en representantes y entonces el ateniense hubiera comprobado que la *pólis* ya no le pertenecía. La vida hubiera perdido su sabor. Los romanos —severamente presionados, dicho sea de paso— pudieron incluir en su *civitas* a los latinos porque ésta era solamente una máquina de gobierno; mientras los protegiera, no les importaba mucho quién la manejaba. El ateniense no pensaba así, ni tampoco los aliados de Atenas, pues es tan seguro como pueden serlo estas cosas, que si Atenas les hubiese ofrecido la ciudadanía común, ellos no la habrían aceptado, puesto que si un griego no estaba a un día de camino de su centro político, su vida le parecía inferior a la de un verdadero hombre.

Para la mentalidad moderna esta teoría es extraña. Sin duda a muchos rusos que conocen algo sobre nosotros les resulta inexplicable que prefiramos las nociones de libertad personal a los triunfos reales o futuros de su sistema. Pero frente a los griegos se presentaba la siguiente disyuntiva: o aceptaban una vida de condición muy inferior que exigía prácticamente diluir la *pólis* y enajenarla o bien corrían el riesgo de perecer. Si reflexionamos —según el espíritu de Ciro ante la hoguera de Creso— que también nosotros formamos una sociedad política que se aferra desesperadamente a cierta concepción de la vida, nuestro juicio sobre los griegos tal vez se torne un poco menos complaciente. La política de Pericles

—es decir, la que prevaleció en la Asamblea ateniense— trataba de obtener la mayor ventaja posible de ambos mundos a fin de disfrutar al máximo, a la vez, de la *pólis* y del Imperio. Tal vez podamos juzgarlo con mejor espíritu cuando nosotros mismos hayamos logrado reconciliar el amor a la libertad con la supervivencia.

Durante el medio siglo que corrió entre la guerra de Persia y la del Peloponeso, la política de Atenas fue dirigida primero por el aristocrático Cimón (hijo de Milcíades, el vencedor de Maratón) y luego por Pericles. La política de Cimón consistió en rechazar a los persas y mantenerse en buenos términos con Esparta. Lo primero era más fácil que lo segundo. El rápido resurgimiento de Atenas, más aun, la transformación de la Liga en un Imperio, apenas disimulado, suscitaron temor y resentimiento: hasta tal punto que la política de Cimón ya no podía continuar. Pericles, cuyo predominio en la Asamblea fue casi indiscutido desde 461 hasta su muerte en 429, aceptó la hostilidad espartana como algo inevitable; llegó a un acuerdo con Persia y se propuso hacer de Atenas una ciudad excepcional en Grecia. La energía desplegada por los atenienses durante estos años es casi increíble; ellos aspiraban, y durante un tiempo lo tuvieron, a un imperio que abarcara o controlara no sólo todo el Egeo, sino también el golfo de Corinto y Beocia: y hubo quienes soñaron, y siguieron soñando, con conquistar la distante Sicilia. Nuestras referencias sobre los debates, los teatros, los tribunales de justicia y las procesiones, no deben hacernos perder de vista el hecho primordial de que el ateniense del siglo V era ante todo un hombre de acción. En 456, los atenienses debieron hacer frente a un cúmulo de responsabilidades domésticas, pero esto no los disuadió de enviar doscientos barcos para ayudar a Egipto en una rebelión

contra Persia, y cuando éstos fueron destruidos, enviaron otra fuerza similar que corrió la misma suerte. Un monumento bélico de la época registra los nombres de los de la tribu Erecteida «que murieron en guerra en Chipre, Egipto, Fenicia, Halies (en el Peloponeso), Egina y Megara». De los atenienses no puede decirse que explotaron un imperio obtenido con el esfuerzo y el sacrificio de los otros. La guerra que toda Grecia juzgaba inevitable estalló en el año 431. Diremos algo sobre ella en el capítulo siguiente: éste se cerrará con un breve examen de las instituciones democráticas vigentes cuando Atenas la dirigió, precedido de dos esbozos del carácter ateniense, tomadas de la historia de esa guerra escrita por Tucídides. El primero lo realizó una delegación corintia que vino a Esparta para incitarla a declarar la guerra:

> *Vosotros tenéis idea (dicen los corintios) de qué clase de gente son estos atenienses, tan totalmente distintos a vosotros. Se pasan siempre pensando cosas nuevas y tienen prisa por realizar sus planes y ponerlos por obra.*
>
> *Vosotros estáis contentos con lo que tenéis y os resistís hasta a lo necesario. Ellos son osados, intrépidos, ardientes; vosotros sois cautelosos y no confiáis en vuestro poder ni en vuestro juicio. Ellos aman las aventuras lejanas, vosotros las odiáis; ellos peregrinando ganan, y adquieren con su ausencia; y a vosotros, si salís fuera de vuestra tierra, os parece que lo que dejáis en ella queda perdido. Cuando han vencido pasan adelante y prosiguen la victoria, y cuando son vencidos no desmayan ni pierden el ánimo. Entregan sus cuerpos a Atenas como si fueran propiedad pública, y utilizan sus mentes en pro de Atenas del modo más individual posible. Ellos forjan un plan: si fracasa, creen que han perdido algo; si tiene éxito, este éxito no es nada en comparación con lo que van a hacer después. Les es imposible disfrutar de la paz y estarse tranquilos o permitírselo a otros cualesquiera*[32].

Ahora oigamos al propio Pericles, dos años después, en su Discurso fúnebre. Primero alaba la liberalidad de Atenas: la ley es imparcial; las distinciones públicas se otorgan al mérito, no al partido o a la clase. En lo social, reina la tolerancia, y en los asuntos públicos hay autodominio y ausencia de violencia. Atenas es además rica en las cosas espirituales, intelectuales y materiales propias de la civilización.

Hasta aquí Pericles compara a Atenas con Grecia en general; a continuación se dirige en particular a Esparta:

> *Nosotros permitimos a cualquiera la entrada en nuestra ciudad y no echamos a los extranjeros porque puedan ver demasiado, pues en la guerra confiamos más en nuestro valor y osadía que en las estratagemas y aprestos. Nuestros enemigos se preparan para la guerra desde la mocedad con pesados adiestramientos. Nosotros vivimos holgadamente, pero no tenemos menos entereza para enfrentar el peligro. Los espartanos nunca se han atrevido a atacarnos sin contar con la ayuda de sus aliados. Y así, con un valor que procede de la disposición natural más que de las leyes, nosotros tenemos dos ventajas, pues evitamos el esfuerzo preliminar y somos tan buenos como ellos cuando llega la ocasión. Amamos las artes, sin ostentaciones superfluas, y las cosas del pensamiento, sin volvernos por ello blandos.*

Después de esta oposición directa con respecto a Esparta, Pericles habla nuevamente en general. En Atenas, la riqueza brinda una oportunidad para la acción, no un motivo para la vanidad, y así es desventurado el ocioso, no el pobre. Un hombre tiene tiempo para sus asuntos privados y para los asuntos de la ciudad, y los hombres de negocios están capacitados para juzgar en materia política[33].

Al hombre que no participa en los negocios públicos, algunos lo llaman indiferente; nosotros los atenienses lo llamamos inútil. No consideramos el discurso como un impedimento para la acción, sino como un preliminar necesario. Otros pueblos son temerarios por ignorancia, tímidos por cálculo; nosotros calculamos y seguimos siendo audaces. Somos también generosos, no por conveniencia, sino por convencimiento. En realidad, nuestra *pólis* es un sistema de educación para toda Grecia.

Este discurso de Pericles ofrece sin duda un cuadro idealizado de Atenas, pero en lo que respecta a su sentido general es una descripción sustancialmente verdadera, y de todos modos los ideales de un pueblo constituyen una parte importante de lo que ese pueblo es. La verdad esencial que transmite esta pieza oratoria no es susceptible de una

demostración exacta, pero cuando hemos contemplado cualquier aspecto de la actividad de la Atenas de Pericles, podemos volver a este discurso, a su noble elogio de la *pólis*, y sentimos la convicción de que los atenienses de este período deben haber sido así en lo primordial. Evoquemos, para probar este aserto, la asombrosa belleza del Partenón —de tamaño tan modesto, solo 67 metros de largo— que produce una impresión tan abrumadora. En las fotografías es un templo griego entre otros, pero en la realidad, el edificio que con mayor fuerza estremece el ánimo. Tornemos la mirada a las tragedias de Sófocles, compuestas para el pueblo ateniense y premiadas por la ciudad. Yo mismo —permítaseme una referencia personal— he dado prolijas clases sobre ellas durante treinta años, y las he encontrado ahora más lozanas, más excitantes, más llenas de ideas que nunca. Nada en ellas es superficial, ni hecho por ostentación (a pesar de la soberbia técnica utilizada), ni secundario. Contemplemos, quizás más elocuentes que otros monumentos, las simples piedras sepulcrales, talladas por escultores anónimos, tan conmovedoras en la expresión de su sentimiento y en su serena dignidad. Veamos, por fin, los objetos comunes, de uso doméstico, los cuales poseen las mismas cualidades. En ninguna parte como en la Atenas de Pericles, uno está tan seguro de que no encontrará cosas vulgares, grotescas, caducas o superficiales. Lo más característico es la comedia: tiene tremendas obscenidades que hoy no podrían imprimirse, pero nada que provoque la risa grosera. La razón reside en que aquel pueblo de tan fina condición vivía en un ambiente que lo acostumbraba a los grandes esfuerzos espirituales, mentales y físicos.

Volvamos a la *pólis*. En todas partes ella dio plenitud y significación a la vida, pero muy principalmente en Atenas,

donde la democracia política fue llevada a sus extremos lógicos. Hay quienes niegan que Atenas fuese una democracia, ya que las mujeres, los residentes extranjeros y los esclavos no tenían voz en la conducción de los asuntos públicos. Si definimos la democracia como la participación en el gobierno de toda la población adulta de un país, entonces Atenas no era una democracia. Ni tampoco lo es ningún estado moderno, pues debido a su extensión todo estado moderno debe delegar el gobierno en administradores representativos y profesionales, lo cual es una forma de oligarquía.

Si la definimos como la participación en el gobierno de todos los ciudadanos, entonces Atenas era una democracia — y debemos recordar que el requisito griego normal para la ciudadanía era que por lo menos el padre, si no ambos progenitores, tenían que haber sido ciudadanos— pues el «estado» griego era (en teoría y en sentimiento) un grupo de parientes y no simplemente una población que ocupaba cierta superficie.

Pero para nuestro propósito la definición exacta de democracia carece de importancia[34]: solo nos interesa ver cómo las instituciones políticas de Atenas gravitaban sobre la vida y el pensamiento de los atenienses. En este capítulo las presentaremos; en el siguiente las veremos actuar a impulsos de una guerra desesperada.

La Asamblea era soberana, y se hacía todo lo posible para mantener esta preeminencia en la realidad tanto como en la teoría. No existía en Atenas el riesgo de que este organismo asumiera el poder absoluto, otra ventaja de su pequeña escala. La Asamblea estaba constituida por todos los atenienses adultos varones, aceptados como legitimos por su demo y que no hubiesen sido privados de sus derechos por algún grave delito. No quedaba ningún vestigio de la discriminación por

propiedades, salvo en el ejército. Esto es significativo. Hasta tal punto era la *pólis* una comunidad de ciudadanos, tan reducido el «estado» como entidad abstracta, que aquéllos tenían que proveerse de su propio equipo. En consecuencia, el que era bastante rico para procurarse un caballo servía en la caballería, en su propio caballo, aunque mientras duraba su servicio la *pólis* pagaba por su mantenimiento. Los más o menos acomodados formaban en la infantería pesada (hoplitas), aportando su propia armadura; y el pobre, que no podía contribuir con nada, fuera de él mismo, servía como auxiliar o remaba en la escuadra. Los residentes extranjeros servían junto a los ciudadanos, pero los esclavos nunca fueron admitidos en el ejército o en la marina, salvo una vez en momentos de gran peligro en que se les invitó a alistarse con la promesa (luego cumplida) de la libertad y el pleno ejercicio de los derechos civiles (no políticos).

Esta Asamblea, una reunión en masa de todos los varones nativos residentes en Ática, era el único cuerpo legislativo, y tenía, de varias maneras, el control completo de la administración y de la judicatura. Primero, la administración. El antiguo Areópago, compuesto de ex arcontes, ya no hacía nada salvo intervenir en casos de homicidio. Los arcontes, otrora tan poderosos, eran ahora elegidos por votación anual de la Asamblea.

Cualquier ciudadano, en un momento dado, podía encontrarse entre los nueve arcontes; esto significaba, naturalmente, que el arcontado, aunque tenía responsabilidad administrativa, no poseía poder real. El poder residía en la Asamblea. Ésta se reunía una vez por mes, a no ser que fuese convocada especialmente para tratar algo importante. Todo ciudadano podía hablar, si lograba que la Asamblea lo escuchase, y tenía derecho, además, a presentar proyectos, con

ciertas estrictas salvaguardas constitucionales. Pero un cuerpo tan amplio necesitaba una comisión para preparar su tarea, y para tratar los asuntos urgentes. Esta comisión constituía el Consejo (*Boulé*) de los quinientos, cuyos miembros no se designaban directamente, sino por un procedimiento secreto de votación, y en la cantidad de cincuenta por cada tribu. Como este Consejo era elegido al azar y estaba compuesto todos los años por gentes diferentes no podía desarrollarse un sentimiento de cuerpo. Éste era el propósito: nada debía hacer sombra a la Asamblea. La mayoría de las juntas administrativas (departamentos de gobierno) estaban integradas por miembros de la *Boulé*. Pero como quinientos hombres no podían estar en sesión permanente y eran muchos para constituir una comisión ejecutiva eficaz, había otro consejo interno, el pritáneo, compuesto, a su vez, de los cincuenta hombres procedentes de cada una de las diez tribus, el cual permanecía en sesión una décima parte del año. Uno de éstos era elegido por votación para presidir cada día. Si había una reunión de la Asamblea, él presidía; durante veinticuatro horas era la Cabeza titular del Estado. (Sucedió que, como Grecia era un país esencialmente dramático, Sócrates ocupó este puesto un día hacia el fin de la guerra, cuando la Asamblea estaba enloquecida —a veces pasaba esto, pero no a menudo— y exigía ilegalmente que se acusara a la Junta de Generales por no haber rescatado a los sobrevivientes de la exitosa batalla naval de Arginusa. Sócrates desafió a la multitud y se negó a someter a votación una propuesta tan irregular). Para una fiscalización más estricta sobre la administración todos los magistrados salientes debían someter a la Asamblea un informe de sus actos oficiales y su responsabilidad solo cesaba cuando pasaban esta «prueba». Si no cumplían este requisito, no podían salir de Atenas ni vender ninguna propiedad.

Un cargo importante, como el de comandante de las fuerzas de mar o de tierra, no podía quedar librado al capricho de la votación. Los diez *strategói* («generales» o «almirantes») se elegían anualmente. La reelección estaba permitida y hasta se aceptaba como procedimiento normal, pero sucedía no pocas veces que un ateniense era general en una campaña y soldado raso en la siguiente. Este hecho ilustra el caso extremo de la concepción fundamental de la democracia: «gobernar y ser gobernado»; resultaba como si el miembro de la comisión de un sindicato, cumplido su término, volviese en forma automática a su trabajo. Estos estrategos, por ser los únicos magistrados exclusivamente elegidos en virtud de su competencia técnica, y puesto que desempeñaban funciones de gran significación, ejercían, según es lógico suponer, notoria influencia sobre la vida pública. Merced a su designación para uno de estos empleos y a su ascendencia personal en la Asamblea, Pericles gobernó a los atenienses durante largo tiempo.

La Asamblea fiscalizaba no solo la legislación y la administración, sino también la justicia; pues así como no había gobernantes profesionales, tampoco había jueces o defensores profesionales. Era mantenido el principio de que el hombre vejado apelaba directamente a sus conciudadanos en procura de justicia, en los tribunales locales para los asuntos sin mayor importancia, en los tribunales atenienses, civiles o criminales, para los de mayor envergadura. El jurado era en realidad una sección de la Asamblea; su número variaba entre 101 y 1001, según la importancia del caso. No había juez; solo un presidente puramente de fórmula, algo parecido a nuestro presidente del jurado. No había defensores: las partes dirigían sus propias causas, si bien el demandante o el acusado podían recurrir a un «escritor de discursos» para que les hiciera el

suyo, pero luego ellos mismos debían aprenderlo y pronunciarlo. Este jurado popular era juez legal y de hecho, y no había apelación. Si la ofensa era tal que al ley no establecía una penalidad precisa, como un jurado tan amplio no podía formular la sentencia, el acusador proponía una pena, el acusado ofrecía una alternativa, y el jurado debía elegir entre las dos. Esto explica el procedimiento de la Apología de Platón:

Cuando Sócrates ha sido condenado, la acusación exige la pena de muerte, pero Sócrates sugiere al principio, como alternativa, la posibilidad de acogerse a la munificencia de la Ciudad y luego propone, formalmente, no el destierro, el cual hubiese sido aceptado con gusto por el jurado, sino una multa casi irrisoria.

Este examen, por breve que sea, pone de manifiesto un punto esencial, que los asuntos públicos en Atenas estaban manejados, hasta donde era posible, por aficionados. Al profesional se le daba la menor categoría; en realidad, el experto era por lo general un esclavo público. Todo ciudadano llegaba a ser a su turno, soldado (o marino), legislador, juez, administrador, si no como arconte, seguramente como miembro de la *Boulé*. Este extraordinario empleo que se hacía de los aficionados puede sorprender al lector como ridículo; fue severamente criticado por Sócrates y Platón, no tanto porque fuese ineficaz, sino porque entregaba la principal función del «arte de la política», es decir, el hacer mejores a los hombres, a ignorantes. Pero no nos apartemos. Debajo de esta aversión general al profesional había una teoría más o menos consciente de la *pólis*: a saber, que este deber de tomar parte, en la época más indicada de la existencia, en todos los asuntos públicos era lo que el individuo se debía a sí mismo y a la *pólis*. Esto formaba parte de la vida plena que solo la *pólis*

podía brindar. El salvaje, el que vivía solo para sí, no podía tenerla, y tampoco el «bárbaro» civilizado que vivía en un vasto imperio gobernado por un rey y sus servidores personales. Para el ateniense el autogobierno mediante la discusión, la autodisciplina, la responsabilidad personal, la participación directa en la vida de la *pólis* en todos sus aspectos eran cosas que constituían una exigencia vital. Y todo eso era incompatible con un gobierno representativo que administrase una superficie dilatada. He aquí la razón por la cual Atenas no podía crecer como lo hizo Roma, mediante la incorporación de otras *póleis*. Para el ateniense, la responsabilidad de adoptar sus propias decisiones, de llevarlas a cabo y aceptar sus consecuencias constituía una necesidad en la vida del hombre libre. Por esta causa el arte popular de Atenas fue la tragedia de Esquilo o de Sófocles y la comedia de Aristófanes, en tanto que el nuestro es el cine. El ateniense estaba habituado a ocuparse de cosas trascendentales; un arte que no se refiriese a temas de importancia le habría parecido pueril.

Esta explicación sobre la constitución ateniense, por fuerza harto breve, sugerirá al lector dos reflexiones por lo menos: que todo esto parece muy propio de aficionados y que el ateniense debía dedicar mucho tiempo a la cosa pública, si es que el sistema había de dar resultado.

Empecemos por el primer punto. Era un gobierno ejercido por aficionados en el sentido estricto de la palabra, es decir, por personas a quienes gustaba el gobierno y la administración. Presentar el problema así puede resultar engañoso, pues las palabras «gobierno» y «administración» se escriben entre nosotros con mayúsculas: son cosas en sí, actividades a las que algunas personas descarriadas consagran sus vidas. Para los griegos, formaban solo dos aspectos de esa

cosa polifacética: la vida de la *pólis*. Ocuparse de los asuntos de la *pólis* no era solo un deber del hombre para con ella, sino un deber del hombre para consigo mismo, poseía también un interés absorbente. Representaba una parte de la propia vida. Ésta es la razón porque el ateniense jamás empleó el administrador o el juez profesional, si le fue posible evitarlo. La *pólis* era una especie de superfamilia, y la vida de familia implica participar directamente en sus asuntos y en sus consejos. Esta actitud hacia la *pólis* explica, además, por qué el griego nunca «inventó» el gobierno representativo. ¿Por qué iba a «inventar» algo que la mayor parte de los helenos pugnaban por abolir: el ser gobernado por algún otro?

¿Pero era este sistema propio de aficionados también en otro sentido? ¿Resultaba ineficaz o inconsecuente? Creo que a esta pregunta debemos responder en forma negativa, si elegimos para compararlo no un modelo ideal, sino el gobierno que se estila normalmente entre los hombres. El régimen demostró ser estable; se recobró con facilidad de dos revoluciones oligárquicas, provocadas por el desgaste de una guerra desventurada. Obtuvo y rigió un imperio, recaudó impuestos, administró su economía, sus finanzas y su circulante con admirable firmeza; y al parecer conservó un sistema de justicia pública no alcanzado por algunos gobiernos de nuestro tiempo. Perdió una guerra importante, no por falta de ánimo o de vigor, sino debido a graves errores de criterio y a esto se halla expuesto cualquier gobierno. Juzgado, pues, por todas estas pautas corrientes de idoneidad, debe declararse que tal experimento de democracia lógica no ha fracasado.

El ateniense habría aceptado todas estas pruebas de eficacia como legítimas, pero habría agregado otra más: ¿aseguraba una vida razonablemente buena al ciudadano

común? Es decir, además de hacer lo que hoy también pretendemos de nuestro gobierno, ¿estimulaba su intelecto y satisfacía su espíritu? No puede vacilarse en contestar a esta pregunta. Algunos filósofos como Sócrates y Platón emplean un criterio más exigente: ¿educaba esta forma de gobierno a los hombres para la virtud? Platón dice en el Gorgias, que Temístocles, Cimón y Pericles «llenaron la ciudad con fortificaciones y otras cosas inútiles por el estilo», pero fracasaron lastimosamente en el primer deber de un estadista: hacer a los ciudadanos más virtuosos. Son muy pocos, sin embargo, los gobiernos que han aspirado a esta clase de objetivos.

Si consideramos esa eficiencia en forma más amplia, deben tenerse en cuenta dos puntos: Uno es la pequeñez del estado. La Asamblea, esa reunión del distrito ateniense, lo mismo que un vigoroso concejo municipal actual, consideraba asuntos que muchos miembros conocían en forma directa y personal. Además, la complejidad de los problemas era mucho menor que hoy, y no me refiero a la complejidad intelectual o moral, la cual es siempre la misma, sino a la complejidad de organización. Si se declaraba la guerra, no se trataba de «movilizar todos los recursos nacionales», por medio de comisiones incontables y un enorme gasto de papel; se esperaba simplemente que cada hombre fuera a su casa a buscar su escudo, su lanza y su ración, y se presentara a recibir órdenes. La Asamblea cometió sus peores errores cuando tomó decisiones sobre puntos que escapaban a su conocimiento personal. Así en medio de la guerra adoptó la desastrosa resolución de invadir a Sicilia, aunque (como lo señala Tucídides) muy pocos sabían dónde estaba Sicilia y la extensión de la isla.

Entonces, es menester recordar que todos los miembros

de esta Asamblea, salvo los más jóvenes, poseían una experiencia de primera mano en el desempeño de los distintos cargos tribales y locales y en los tribunales de justicia, y que quinientos hombres nuevos prestaban anualmente servicio en la *Boulé,* proyectando las leyes que eran sometidas a la Asamblea, recibiendo embajadas extranjeras, manejando las finanzas, y las restantes funciones. Si estimamos el número de ciudadanos en 30.000, se comprobará que para cada uno existía la posibilidad de llegar a cumplir su término anual en la *Boulé*. La Asamblea estaba, pues, compuesta en su mayor parte por hombres que tenían una experiencia personal de lo que trataban.

Esto nos lleva a la segunda consideración. ¿De dónde sacaba tiempo el ateniense común para todo esto? El ateniense no era un superhombre y el día tenía entonces veinticuatro horas lo mismo que hoy. Ésta es una cuestión importante. Los griegos, como todos los pueblos civilizados de la antigüedad y muchos otros después, eran dueños de esclavos. De esto han inferido algunos que no han leído a Aristófanes, aunque hayan leído La cabaña del tío Tom, que la cultura de Ática era la obra de una clase ociosa, sostenida por esclavos. Esta creencia puede sernos consoladora, pues nosotros tenemos mucho más poder económico y mucho menos civilización, pero es esencialmente falsa. Hay una similitud muy escasa entre la esclavitud en los siglos V y IV y los latifundia romanos, dilatadas fincas trabajadas por esclavos, creadas por la despoblación del campo.

En primer término, la esclavitud agrícola en Grecia casi no existió. La tradición sostiene que al ciudadano poseedor de tierra el trabajo servil le brindaba pocas ventajas en explotaciones de pequeña escala, pues el esclavo comía casi tanto como lo que producía. El granjero acomodado, lo mismo

que el ciudadano rico, tenía así pocos esclavos, en su mayor parte dedicados a tareas personales y hogareñas. El ateniense que salía de compras poseía un esclavo —si sus medios se lo permitían— para acarrear las mercancías, y en la casa había dos, hombre y mujer, que actuaban como doméstico y niñera. Estos esclavos hacían la vida más amena y hasta cierto punto fomentaban la civilización, así como nuestras sirvientas permiten que las señoras de la clase media jueguen al bridge por las tardes y que los profesores escriban libros; pero de ningún modo constituían las bases de la vida económica de Ática. Una moderna autoridad en la materia[35] estima que poco antes de la guerra del Peloponeso había en Ática unos 125.000 esclavos, de los cuales aproximadamente 65.000 —más de la mitad— se dedicaban a tareas domésticas. El profesor Gomme estima que por ese período había 45.000 atenienses varones mayores de 18, y por consiguiente una población total de algo más de 100.000. Esto daría un promedio de medio esclavo por persona; pero es imposible calcular la distribución por familias, pues mientras muchas casas carecieron, sin duda, de estos servidores, otras poseyeron varios. El profesor Gomme calcula, además, que de los otros esclavos, unos 50.000 estaban asignados a la industria y otros 10.000 a las minas. El trato de estos últimos era muy duro, la única mancha grave en la condición humana de los atenienses. Los esclavos gozaban en general de una considerable libertad y tenían mucha más protección legal que, por ejemplo, los negros en los Estados Unidos; esta conducta liberal debería ser bien conocida porque los espartanos se burlaban de que en las calles de Atenas los esclavos no se distinguían de los ciudadanos. Pero en las minas se les obligaba a trabajar hasta que morían. Las condiciones allí imperantes fueron peores que las de nuestras propias fábricas en los períodos más horrendos, aunque un

apologista de Atenas podría legítimamente señalar que los atenienses no consideraban a estas víctimas como ciudadanos, con almas inmortales, y que solo los esclavos más toscos eran enviados a esos lugares. Pero de todos modos se trataba de un horrible cuadro. En parte, se debía a aquello de «ojos que no ven, corazón que no siente»; en parte, a que las minas no hubiesen podido ser explotadas sin apelar a ese medio. Muchas civilizaciones tienen sus horrores privados: nosotros matamos 4.000 ciudadanos por año en los caminos, porque nuestro modo de vivir no podría continuar de otra manera. Comprender no es necesariamente perdonar, pero no es malo intentar comprender.

En lo que respecta a la mano de obra servil ocupada en la industria, compuesta por unos 50.000 individuos, parece una cifra enorme frente a la población total. Si nosotros en Gran Bretaña tuviéramos una cantidad equivalente de esclavos industriales —digamos diez millones— viviríamos todos con las mayores comodidades, si no fuera por las leyes de la economía, que ya se encargarían seguramente de que estuviésemos peor que nunca. Pero al calcular el efecto económico y social de estos 50.000 esclavos, debemos recordar que sin la ayuda de maquinarias su trabajo no producía un gran excedente para que otros vivieran de él; rendía, sí, mas en pequeña escala. Existía un límite efectivo para el empleo de esclavos industriales: en épocas de inactividad el esclavo ocioso era pura pérdida. Había que alimentarlo y su valor como capital disminuía. Por consiguiente, vemos que la «fábrica» común empleaba a la vez esclavos y ciudadanos; estos últimos podían ser despedidos. La fábrica era invariablemente un negocio muy pequeño; si ocupaba más de veinte esclavos constituía ya una gran empresa. Gracias a descubrimientos recientes, de ciertas

inscripciones, nos es ahora más fácil conocer diversos detalles sobre el aspecto comercial de algunos de los edificios de la Acrópolis. Atenas, ya lo sabemos, era un estado poseedor de esclavos; por tanto, esperamos confiadamente que el Partenón, el Erecteo y todas las demás obras hayan sido construidas por un contratista que empleaba equipos serviles. Mas si reflexionamos un instante, resulta, sin duda, muy ingenuo suponer que una arquitectura y una escultura que expresan soberbias cualidades de gravedad, inteligencia y sentimientos humanos hayan sido creadas por poseedores de esclavos; tan lejos se hallan estas realizaciones de tolerar una comparación con las Pirámides. Y descubrimos, en efecto, que el plan a que se ajustaron siguió directivas que a primera vista parecen increíbles. Estos edificios fueron erigidos por medio de miles de contratos separados: un ciudadano con su esclavo se comprometía a traer diez carradas de mármol desde el Pentélico; o un ciudadano empleador de dos atenienses y dueño de tres esclavos es contratado para la estría de una columna. Existía la esclavitud, y ella contribuía con su ayuda, como una máquina auxiliar; pero sugerir que era el principal sostén de la economía ateniense es una grave exageración, y decir que daba el tono de la sociedad y apartaba al ciudadano común del trabajo duro es sencillamente ridículo. Permitió, sin duda, mantener bajo el valor de los salarios, porque si hubiese resultado provechoso, a la larga, comprar esclavos, a nadie le hubiese convenido emplear mano de obra libre. Pero poseer esclavos era, por cierto, asunto espinoso. Así, pues, en nuestra investigación sobre el origen de los ratos de ocio, que los atenienses parecen haber tenido con tanta abundancia, debe darse a la esclavitud la trascendencia debida, pero no más. En su mayor parte, ésta solo acrecentaba el ocio de los que ya gozaban de una situación cómoda. Creo que debemos dar más importancia al nivel de vida tan simple con el que se

conformaban incluso los atenienses ricos. Su casa, sus muebles, sus vestidos, su alimento serían rechazados con desprecio por un artesano inglés; y ciertamente aquéllos no podrían haber soportado con esos elementos domésticos el clima británico.

Es innegablemente cierto que las maquinarias producen para nosotros miles de cosas que los griegos no tenían, pero este argumento nada decide aquí. No nos referimos ahora a la comodidad, sino al tiempo disponible —apreciado por el griego más que todo, excepto la gloria— y no podemos afirmar que las maquinarias hayan acrecentado nuestro ocio. La vida se ha vuelto mucho más complicada y gran parte del tiempo que nos ahorra la producción de las máquinas nos lo quitan los trabajos extras originados por la era mecánica.

En tercer lugar, cuando el lector haya calculado la cantidad de horas de trabajo insumidas para pagar cosas que el griego ni conocía —sofás, cuellos y corbatas, ropas de cama, agua corriente, tabaco, té y administración pública— reflexione luego en el tiempo que perdemos en ocupaciones ajenas a aquél: leer libros y periódicos, trasladarnos diariamente al trabajo, dar vueltas por la casa, y cortar el césped, operación esta que constituye en nuestro clima uno de los más acérrimos enemigos de la vida social e intelectual. Además, el horario del día no estaba regido por el reloj, sino por el sol, pues no había luz artificial. La actividad empezaba al alba. En el Protágoras de Platón, un joven impaciente desea ver a Sócrates con urgencia, y lo llama tan temprano que éste está en la cama todavía (o más bien «sobre» la cama, envuelto en su manto) y así el visitante tiene que acercarse a tientas para descubrirla porque todavía no ha aclarado. Platón piensa que esta llamada era demasiado temprana, pero no tenía nada de impertinente. Tal vez nosotros envidiemos el ateniense

común que podía disponer de un par de horas por la tarde para asistir a los baños o al gimnasio (centro atlético y cultural espacioso que el público proveía para su propio esparcimiento). Nosotros no podemos disponer de ese tiempo en la mitad del día. Pero nos levantamos a las siete, y entre afeitarnos, desayunarnos, y ponernos nuestras complicadas corazas, no estamos listos hasta las 8:30. El griego se levantaba no bien empezaba a clarear, sacudía la manta con que había dormido, se envolvía en ella con la mayor elegancia como si fuera un traje, usaba barba y no tomaba desayuno, y estaba listo en cinco minutos para enfrentar al mundo. La tarde no era realmente la mitad de su jornada, sino casi el final.

Además, muchas formas de servicio público eran remuneradas, incluyendo eventualmente la asistencia a la Asamblea. Atenas ya conocía lo que hemos descubierto en este siglo, que si queremos que el ciudadano común se dedique a la función pública debemos indemnizarlo por la pérdida de tiempo, si bien todavía no hemos establecido un fondo público para que el pobre pueda pagar su localidad en un teatro estatal que no poseemos. Los miembros de la *Boulé,* los arcontes y otros funcionarios, y los jurados que actuaban en los tribunales recibían paga, aunque modesta, de los fondos públicos, los cuales estaban constituidos, en cierta medida, por las ganancias del imperio. Parece estar bien establecido que en el siglo IV los ciudadanos atenienses desempeñaban en el comercio y la industria un papel mucho menor que los residentes extranjeros y ello no se debía a que vivieran preferentemente de la esclavitud, sino a que percibían salario del estado.

Este experimento en un gobierno democrático jamás podría repetirse, a no ser que una vez más surjan estados independientes que sean bastante pequeños como para que

puedan cruzarse a pie en dos días. El modo tan confiado en que los atenienses llevaban a su lógica consecuencia su afán de participar directa y personalmente en todo aspecto del gobierno da la impresión de un deliberado desafío a la debilidad de la naturaleza humana.

¿Es posible que todo un pueblo tenga la profunda sabiduría y el autodominio suficientes para administrar con prudencia sus propios asuntos? ¿Puede un pueblo controlar un imperio y sus propias finanzas, sin corromperse? ¿Puede dirigir una guerra? ¿Cuáles son las tentaciones y peligros que acometen a una democracia? Atenas brinda poco menos que un laboratorio experimental en lo que atañe al gobierno popular. Si no fuera porque todo sucedió hace tanto tiempo y tan lejos, y en un lenguaje cuyo sentido a menudo es inaccesible, casi valdría la pena que le prestáramos hoy alguna atención.

Capítulo VIII

LOS GRIEGOS EN LA GUERRA

El mundo griego se hallaba a la sazón dividido. Por un lado estaba el Imperio ateniense, que los hombres llamaban una «tiranía»; por el otro, Esparta, la Liga del Peloponeso, y un cierto número de estados (especialmente en Beocia) simpatizantes de Esparta. El primer grupo ejercía el dominio en el mar, el segundo en tierra; el primero era en su mayoría jónico, el segundo dorio sin que esta división importara demasiado en sí misma. Atenas favorecía, e incluso insistía, en que sus aliados tuviesen una constitución democrática; el otro grupo ayudaba a las oligarquías, o bien a las democracias restringidas. Es una situación conocida. El sentimiento general juzgaba insoportable la conducta de Atenas por coartar la autonomía de sus aliados nominales. Esto permitía que Esparta se erigiera en campeona de la libertad griega. Además existía una rivalidad comercial entre Atenas y Corinto y el temor por parte de esta última de que su tráfico con los estados occidentales se viera amenazado. En tal ocasión, fueron los corintios quienes persuadieron a los espartanos a que aceptasen el desafío de los atenienses. Ya citamos antes la descripción que sobre el pueblo ateniense dio en su momento un vocero corintio en Esparta.

Esta guerra fue un hito decisivo en la historia de la pólis griega. Duró en forma casi ininterrumpida desde el 431 al 404, unos veintisiete años. Salvo en breves treguas, la lucha se desarrolló en casi todo el mundo griego, en el Egeo, en Calcidia, en Beocia, en las costas del Peloponeso, en el noroeste de Grecia, en Sicilia, donde fueron destruidas dos poderosas fuerzas expedicionarias de los atenienses, sin

quedar casi ningún sobreviviente. El Ática, excepto la ciudad y el Pireo, defendidos por una línea de fortificaciones, quedó a merced de los ejércitos espartanos y fue arrasada sistemáticamente. En el segundo año de guerra, cuando los campesinos del Ática habían buscado refugio dentro de las murallas y vivían donde podían, comenzó una peste e hizo estragos durante meses. Tucídides (que la tuvo y se curó) hace, con su aparente calma, un relato de ella que aún nos estremece. Señala especialmente el abatimiento moral que esto produjo, pues en tal agonía la obediencia a la ley, la religión, la honestidad y la decencia desaparecieron. Pereció una cuarta parte de los habitantes de la pólis (incluyendo a Pericles). Sin embargo, Atenas se recuperó, recorrió los mares, importó su trigo con regularidad, lanzó ejércitos y escuadras, y en dos o tres ocasiones pudo haber celebrado la paz en términos favorables; hasta que, veinticinco años después de la peste, perdió su flota con gran humillación y tuvo que entregarse a la merced de Esparta.

No obstante, en todo este tiempo continuó la vida de la pólis. Nada importante se decidió sin la intervención del pueblo en la Asamblea. Esta Asamblea de todos los ciudadanos elegía a los generales, abría un segundo, un tercero o un cuarto frente, discutía los términos de la paz, consideraba los partes de guerra. Solo una vez durante el conflicto flaqueó su ánimo, después de la catástrofe de Sicilia, cuando la Asamblea cayó en la trampa de entregar sus poderes a un cuerpo más pequeño, que en realidad servía de pantalla a determinado grupo de oligarcas. Gobernaron éstos por el terror durante unos pocos meses; luego fueron derrocados y se reimplantó una democracia limitada (muy elogiada por Tucídides); mas no tardó en volverse a la antigua Asamblea, abierta a todos.

Pero no solamente continuó la vida política, lo propio sucedió con la vida intelectual y artística. Para los que recordamos el abatimiento de nuestra vida cultural durante la primera guerra mundial —la nerviosa ansiedad de las autoridades para detener toda actividad (excepto los negocios, que debían continuar «como de costumbre»), el frenesí popular juzgaba antipatriótico escuchar a Beethoven y a Wagner, las locuras de los censores, la decadencia del teatro— resulta humillante contemplar a Atenas durante la lucha. En una situación no menos delicada, con el enemigo aún más cerca, incluso acampado en el Ática, con una proporción no menor de ciudadanos muertos y de familias acongojadas, los atenienses prosiguieron sus festivales, no como desahogo y regocijo, sino como una parte de la vida por la cual luchaban. En el drama compuesto para ellos, y en su nombre, Sófocles, sin aludir para nada a la guerra, reflexionaba profundamente sobre los problemas esenciales de la vida y del carácter humano; Eurípides exponía la vanidad de la victoria y la fealdad de la venganza; y, lo más asombroso, Aristófanes seguía ridiculizando a los jefes populares, a los generales y al propio pueblo soberano, proclamando su aborrecimiento de la guerra y las delicias de la paz en comedias compuestas con ingenio, fantasía, comicidad, bellezas líricas, chocantes indecencias y arrogantes parodias.

Durante todo este tiempo Sócrates filosofaba en su ciudad natal, discutiendo, arguyendo, criticando —salvo mientras estuvo en Potidea, en donde luchó heroicamente como simple soldado— tratando de convencer a quien quisiere escucharlo que la virtud del alma era el supremo bien y la dialéctica rigurosa el único medio de alcanzarla.

Por otra parte, cuando consideramos los últimos años de la guerra, nuestra admiración se trueca en piedad y en

condena, al ver a este mismo pueblo, desgarrado en facciones, que se entrega al brillante e inescrupuloso Alcibíades, traidor a Atenas y a Esparta; que convierte en victoria manifiesta la derrota y luego malogra ese triunfo y se vuelve ferozmente contra los generales que la obtuvieron; capaz de ardorosa energía y de perderlo todo —según parece— en un momento de negligencia. Pocos episodios hay en la historia más reveladores del carácter humano, en su fortaleza y en su debilidad, que esta guerra, y el hecho de que así podamos sentirlo se debe casi íntegramente al genio de su historiador coetáneo, Tucídides.

En vez de hacer un prolijo relato de las contiendas, prefiero traducir o parafrasear unos pocos pasajes de Tucídides. Espero que esto brindará al lector una pintura del hombre en general, de los griegos y de la Asamblea en actividad, de su ascendiente en la vida de los ciudadanos, y de la trágica decadencia del espíritu ático, socavado por la presión de la guerra. Tucídides era un ateniense rico, de buena familia, admirador de Pericles pero no de sus sucesores, un estratego en las primeras etapas de la lucha, y un escritor cuyo talento ejerce una irresistible atracción sobre el lector. Por su poder de síntesis, por su profunda inteligencia de los hechos, solamente dos escritores pueden parangonarse con Tucídedes: uno es Esquilo y el otro el poeta que escribió la *Ilíada*.

Empecemos con la referencia que hace Tucídides a una deliberación que tuvo lugar en la Asamblea poco antes de estallar la guerra. Había llegado una embajada de Esparta a formular a los atenienses algunos requerimientos diplomáticos, especialmente que debían anular una prohibición que pesaba sobre el comercio con Megara, miembro de la alianza del Peloponeso. Finalmente, llegaron

los últimos embajadores de Esparta, que eran Rafio, Melsipo y Agesandro, quienes, sin mencionar para nada lo tratado antes, solo dijeron estas palabras: «Los espartanos quieren que continúe la paz, y ello sería posible si respetaseis la independencia de los griegos». Los atenienses[36] convocaron una Asamblea y sometieron esto a su consideración, pues decidieron deliberar y responder a estas exigencias de una vez por todas. Hablaron muchos representantes de uno y otro bando; unos sostenían que debía irse a la guerra; otros que era necesario anular el decreto sobre Megara y no permitir que fuera un obstáculo en el camino de la paz. Por último, se adelantó Pericles, hijo de Jantipo, que a la sazón era el hombre principal de la ciudad y con más autoridad para decir y obrar. Aconsejó en estos términos:

> *Mi opinión es y fue siempre no otorgar concesiones a Esparta, aunque sepa muy bien que los hombres no hacen la guerra con aquella ira y ardor de ánimo con que la emprenden y que, según los sucesos, mudan de parecer.*
>
> *En lo que al presente se consulta, persisto en mi anterior opinión y pido a aquellos de vosotros que estéis dispuestos a votar por la guerra, que me ayudéis a sostener nuestra resolución común si es que encontramos obstáculos, y si triunfamos, que no lo atribuyáis a una inteligencia especial, pues suele suceder que las acciones y las decisiones tengan resultados imprevistos. Por esta razón cuando nos ocurre alguna cosa contraria a nuestros cálculos la atribuimos a la Fortuna.*

Con este exordio, en que recomienda constancia y modestia en el juicio, Pericles inicia un argumento sumamente razonable tendiente a probar que la concesión, aunque insignificante, sería interpretada como temor y engendraría nuevas exigencias; y que en caso de llegar a una guerra los del Peloponeso no ganarían, debido a su falta de recursos y de unidad: «Si fuésemos habitantes de una isla —dijo— ¿quiénes serían más inexpugnables? Debemos entonces considerarnos como isleños; abandonar nuestra tierra y nuestras casas y proteger los mares y la capital[37], y no librar batallas inútiles por defender el Ática. No debemos lamentar

las casas y la tierra, sino las vidas perdidas, pues las posesiones no adquieren a los hombres, sino los hombres a las posesiones. Y si me hicierais caso, os incitaría a que vosotros mismos las destruyerais para mostrar a los peloponenses que no obtendrán con ellas ninguna victoria. Tengo otros motivos de confianza, si no os proponéis obtener más territorio, pues ciertamente temo más los yerros de los nuestros que los planes del enemigo». Dicho esto, después de haber sugerido una respuesta firme sin ser desafiante, Pericles tomó asiento. A la Asamblea le tocaba decidir; «y los atenienses pensaron que su consejo era el mejor y aprobaron su recomendación». Los enviados espartanos regresaron a su ciudad y ya no volvieron a Atenas.

La guerra fue precipitada por un sorpresivo ataque de los tebanos sobre Platea, a que nos referiremos más adelante. Los espartanos invadieron el Ática y emprendieron el saqueo de las tierras cercanas a la importante aldea o ciudad de Acarnes. Cuando los atenienses vieron que el ejército enemigo estaba sobre Acarnes, distante solo seis millas de la ciudad, y que ante sus ojos devastaban sus tierras, lo cual nunca habían visto los jóvenes, y los mayores solo en las guerras contra los persas, parecióles cosa intolerable y muy indigna. Y así, todos, en especial los más jóvenes, determinaron no aguantar más y marchar contra el enemigo. Reunidos en grupos, hubo un ardoroso debate porque unos los incitaban a combatir y otros querían contenerlos. Los augures proferían toda clase de oráculos y eran ávidamente escuchados. Los acarnienses, que formaban una buena parte del ejército, viendo que les destruían la tierra, daban prisa a los atenienses para que saliesen a pelear. La ciudad estaba sumamente revuelta. Se ensañaban contra Pericles y le injuriaban, porque no quería sacarlos al campo siendo su general, sin acordarse del consejo

que les había dado, y lo hacían responsable de todo lo que les estaba sucediendo. Pero Pericles, viéndolos irritados y muy lejos de la prudencia, pensó que lo propio era negarse a atacar al enemigo y no convocó a la Asamblea ni a ninguna otra reunión (informal), temiendo que determinasen obrar algo, antes por ira que por juicio y razón. Por consiguiente, se preocupó de la defensa de la ciudad y de tenerla lo más tranquila posible. Empero, mandó salir al campo alguna gente de a caballo para impedir que el enemigo se acercase a la ciudad. Posteriormente, en el curso del año, contraatacó con el envío de una flota destinada a saquear las costas del Peloponeso.

He referido este incidente por la misma razón que sin duda impulsó a Tucídides a hacerlo, es decir para mostrar que Atenas, en su sistema de vida, tenía muy pocas defensas contra las decisiones desatinadas: en realidad, ninguna, salvo el buen sentido del pueblo. Un fuerte movimiento popular —«Abrir un segundo frente»— no se agotaba en leyendas con tiza en las paredes o en la agitación periodística; podía ser llevado en forma directa a la Asamblea y puesto en acción inmediatamente. Esto fomentaba el sentido de la responsabilidad; pues cualquier ciudadano que pidiese, por ejemplo, «un segundo frente» debía mostrar cómo, dónde y con qué fuerzas se abriría éste. El «Estado» no era un hada madrina, ni tampoco estaba administrado por expertos. Lo constituían el propio ciudadano y los hombres que se sentaban a su alrededor y lo escuchaban.

Cuando la guerra prolongada ensanchó la brecha existente, no entre nobles y plebeyos, ni entre ricos y pobres, sino entre la clase comercial e industrial, que prosperaba, y la clase agrícola que padecía; y cuando la ciudad tuvo por conductores no ya al perspicaz e independiente Pericles, sino

a hombres imprudentes y mezquinos, más dispuestos a incitar y explotar los estallidos de la emoción popular que a refrenarlos, entonces estas defensas contra la insensatez dejaron de ser eficaces.

Un acontecimiento similar ocurrió al año siguiente de la guerra, durante una de las pruebas más dolorosas que soportó Atenas. No solamente estaban por segunda vez con los espartanos en el Ática, sino que Atenas acababa de ser arrasada por una terrible peste, la única consecuencia de la estrategia de Pericles que éste no pudo prever. «… Entonces cambiaron de parecer y criticaron a Pericles, creyendo que él los había persuadido a que fuesen a la guerra y que era el origen de todas sus desgracias. Estaban impacientes por llegar a un acuerdo con Esparta y enviaron mensajeros, pero no tuvieron éxito. En su desesperación, se pusieron violentos contra Pericles. Por consiguiente, éste convocó a una Asamblea (pues todavía era general) viendo que estaban irritados y en realidad hacían lo que él esperaba que hicieran».

El discurso de Pericles (demasiado largo para citarlo, incluso en el resumen de Tucídides) es notable y también lo es la acogida que tuvo por parte del pueblo desesperado. Es en verdad excepcional encontrar un dirigente popular que hable en un tono tan elevado y que se fíe tan íntegramente en la argumentación; si esta argumentación es buena o mala no nos interesa por ahora. El tenor general del discurso es el siguiente:

> *He convocado esta Asamblea especial para recordaros ciertos hechos y también para quejarme por algunos de vuestros errores. Recordad que es más importante para la* «pólis» *su prosperidad y no el provecho de sus miembros individuales. Porque si a éstos les va bien y la* «pólis» *es destruida, también ellos serán arrastrados a la ruina. Por el contrario, si un ciudadano ve aumentar sus dificultades, mientras la ciudad progresa, aquél puede tener esperanza de mejorar su suerte.*
>
> *Vosotros, en vuestras aflicciones íntimas, estáis irritados contra mí porque os*

persuadí a declarar la guerra. Por consiguiente, estáis irritados también contra vosotros mismos, por haber votado mi consejo. Vosotros me aceptasteis por lo que creo ser, superior a la mayoría en perspicacia, en capacidad oratoria —pues si un hombre no atina a expresarse con claridad es como si no fuera perspicaz—, en patriotismo y en honestidad personal. Si me votasteis porque me juzgasteis así, no podéis achacarme honestamente que he cometido con vosotros algo injusto. Yo no he cambiado; vosotros habéis cambiado. Ha sobrevenido una desgracia, y no podéis ya perseverar en la política que elegisteis cuando todo iba bien. Midiendo mi consejo según vuestra flaqueza, resulta equivocado. Nada como lo inesperado para quebrantar el ánimo de un hombre.

Tenéis una gran «pólis» *y una gran reputación; debéis ser dignos de ellas. Os pertenece la mitad del mundo: el mar. Pensad que el Ática es solo un pequeño jardín que rodea una mansión. Si os apartáis de los esfuerzos de la soberanía, no reclaméis ninguno de sus honores; y no creáis que podréis abatir sin peligro un imperio que en realidad es una tiranía. Para vosotros, la alternativa del imperio es la esclavitud.*

Debemos soportar los ataques del enemigo con valor; los de los dioses, con resignación. No debéis criticarme por las desgracias que exceden a los cálculos, a no ser que también me ponderéis por los éxitos que no se previeron.

«Con este discurso, dice Tucídides, Pericles procuraba mitigar la ira de los atenienses y hacerles olvidar los males que habían sufrido. En lo tocante a la política, fueron por él persuadidos y ya no trataron de celebrar la paz… pero no cesaron en su repudio contra él, hasta que lo condenaron a una fuerte multa. Pero como la multitud es tornadiza, lo eligieron de nuevo su general y pusieron todo en sus manos».

Cuando reflexionamos que esta peste fue tan terrible como la Peste de Londres, y que los atenienses estaban además acorralados en sus fortificaciones por el enemigo, no podemos menos que admirar la grandeza del hombre que pudo hablar a sus conciudadanos en estos términos, y la grandeza del pueblo que pudo en tal instancia no solo escuchar tal discurso, sino ser en lo esencial persuadido por él. La democracia ateniense tuvo muchas faltas y muchos fracasos, pero una apreciación justa deberá tener en cuenta su efecto sobre la fibra mental y moral del pueblo ateniense. Puede sostenerse que ha fracasado, pero para ser verdadero

este juicio debe referirse no tanto al sistema político como a las aptitudes de la naturaleza humana.

Pericles murió pocos meses después, porque no alcanzó a reponerse de un ataque de la peste. Tucídides a continuación, en su modo tan conciso, rinde un magnífico tributo a este auténtico gran hombre, oponiéndolo a sus sucesores, quienes desoyeron el consejo de Pericles de no extender el imperio durante la guerra, «e hicieron todo lo contrario; llevados por la ambición personal y las ganancias particulares, siguieron una mala política tanto en Atenas como con los aliados, en puntos que nada tenían que ver con la guerra, la cual, si marchaba bien, redundaba en honra y provecho para los particulares, pero, si salía mal, el daño recaía sobre la pólis».

Debemos detenernos en otro «debate parlamentario». En el año 428, Lesbos se levantó en armas. Esta extensa isla, que tenía por capital a Mitilene, era uno de los pocos aliados «independientes», y la rebelión constituía para Atenas una mortal amenaza. Los de Lesbos habían confiado en la ayuda espartana, pero ésta nunca llegó. El levantamiento fue aplastado, los lesbianos quedaron sometidos a la merced de los atenienses. ¿Cómo debían ser tratados? A la Asamblea le correspondía decidir. Ahora ese cuerpo se hallaba dominado por un curtidor que se llamaba Cleón (a quien Aristófanes satirizó cruelmente como un payaso violento e ignorante). No le faltaban condiciones a este político y sobre todo hablaba bien —aunque no según la tradición de Pericles— pues de otro modo no hubiese influido sobre la Asamblea, pero era un hombre de un carácter tosco y mente vulgar. Persuadió a los atenienses de que debían proceder con dureza y aquella tarde fue enviada una nave a Mitilene, cuyo capitán tenía instrucciones de matar a todos los hombres y vender como esclavas a las mujeres y a los niños.

«Al día siguiente se arrepintieron, considerando cruel el decreto y pareciéndoles injusto matar a toda una pólis y no solo a los culpables». Los enviados de Mitilene aprovecharon esta ocasión y, con la ayuda de algunos atenienses, persuadieron a las autoridades de que debía reunirse inmediatamente la Asamblea.

Después de algunos discursos de ambas partes (no referidos por Tucídides), se levantó Cleón. Su discurso puede resumirse así:

> *Este debate no hace más que confirmarme en mi creencia de que una democracia no puede regir un imperio. Vuestros aliados no se sienten unidos a vosotros por su gusto sino por vuestro poder, de modo que si ahora mostráis alguna compasión no obtendréis su gratitud, sino que será considerada como un signo de debilidad, y otros se levantarán al ver que es posible rebelarse impunemente. De todas las faltas políticas, la peor es la incertidumbre. Es mejor tener leyes malas que estar cambiándolas continuamente; lo que se resuelve una vez debe quedar. El ciudadano tardo de ingenio administra mejor que el agudo, pues aquél se siente contento de obedecer a las leyes y juzga los discursos de un modo honesto y práctico, mientras que éste considera los discursos como piezas oratorias que como tales deben ser criticadas. Éstos son los hombres que han reabierto este debate; sin duda intentarán probar que los de Mitilene nos han hecho un servicio en vez de una afrenta. La culpa es vuestra, pues consideráis una asamblea deliberante como si fuera una representación teatral. Mitilene os ha ofendido más que ninguna otra ciudad. Su rebelión ha sido vergonzosa, no tiene excusa ni justificación. Castiguémoslo como se merecen; su delito fue deliberado y solo lo involuntario debe perdonarse. Y no hagáis distinciones estúpidas entre aristócratas y plebeyos. Los plebeyos se unieron a los demás contra nosotros. Si la rebelión hubiese triunfado, ellos hubiesen aprovechado bien; como fracasó, deben pagar o no os quedará ningún aliado. La piedad debe ejercerse con los compasivos, no con los enemigos jurados. La moderación debe mostrarse con lo que en el futuro puedan reconciliarse con vosotros, no con aquellos cuyo odio no cesará. Y en cuanto a este tercer impedimento del imperio, el placer de la oratoria —y la oratoria puede comprarse— dejemos que los oradores hábiles desplieguen su talento en cosas de pequeña importancia.*

Un discurso hábil, con la dosis de verdad suficiente para ocultar, en parte, su halago al vulgo y su incitación a la violencia; pero ¿se hubiera atrevido Cleón a hablar así en presencia de Pericles?

Le respondió un hombre que no se menciona en ninguna otra parte, pero cuyo nombre merece vivir, como Tucídides lo ha dispuesto: Diodoto, hijo de Eucrates.

El apresuramiento es hermano de la locura; la pasión, de la vulgaridad y de la mezquindad de pensamiento; ambos son enemigos de la prudencia. El que sostiene que los hechos no deben ser expuestos en discursos es estúpido o deshonesto; estúpido si piensa que uno puede expresarse de otro modo sobre el futuro e incierto, deshonesto si deja de defender una causa desacreditada y en cambio trata de confundir a su adversario y a los oyentes con calumnias. Los más perversos de todos son los que insinúan que los oradores son sobornados. La imputación de ignorancia puede tolerarse, pero no la de soborno, pues si el orador triunfa, es sospechoso y, si es derrotado, se lo juzga incapaz y deshonesto. Así es como los hombres buenos se sienten acobardados y no brindan a la ciudad su consejo y así es como el buen consejo ofrecido con honestidad, ha llegado a ser tan sospechoso como el mal consejo.

Pero yo no me he levantado para defender a los mitilenes, ni para acusar a nadie. No está en discusión su culpa, sino nuestros intereses, y no estamos deliberando sobre el presente y lo que ellos merecen, sino sobre el futuro, y el modo como pueden sernos más útiles. Cleón afirma que matarlos nos será de más provecho, pues escarmentará a otros que quieran rebelarse. Yo soy contrario a este parecer.

En muchas ciudades existe la pena de muerte para distintos delitos, y a pesar de ello hay hombres que los cometen, con la esperanza de escapar de ella. Ninguna ciudad se ha rebelado jamás sin la convicción de que su rebelión saldría triunfante. Los hombres tienden naturalmente a obrar mal, en su vida pública o privada, y las penas cada vez más severas no han logrado impedirlo. La pobreza engendra temeridad a través de la necesidad, y la riqueza engendra ambición a través de la hybris *y el orgullo, y otras situaciones de la vida despiertan también sus pasiones. La Esperanza impulsa a los hombres; el Deseo asiste a la Esperanza; la Suerte es lo que más incita, al brindar a veces éxitos inesperados, y así anima a los hombres más allá de sus posibilidades. Además, todo individuo, unido a otros más, lleva sus ideas a los extremos. No debemos, en consecuencia, caer en la simpleza de confiar en la pena de muerte, y quitar así toda oportunidad de arrepentirse a quienes se han levantado contra nosotros. Suponed que ahora una ciudad se rebelase contra nosotros y que se diese cuenta de que no puede triunfar; en tal caso capitulará mientras pueda pagarnos una indemnización; pero la política de Cleón obligará a la ciudad rebelde a resistir hasta el final y a dejarnos solo ruinas. Además, en la actualidad los plebeyos de las ciudades están bien dispuestos para con vosotros; si los aristócratas se rebelan, no se unirán a ellos o lo harán de mala gana. En Mitilene el pueblo no ayudó a la rebelión, y, cuando obtuvo armas, os entregó la ciudad. Si ahora matáis a los plebeyos, les haréis el juego a los aristócratas.*

Yo tampoco deseo que os dejéis guiar solo por la compasión y la piedad, pero os pido que hagáis un juicio severo a los cabecillas y no castiguéis a los demás. Ésta es una política conveniente y una política fuerte, porque el partido que juzga prudentemente a su enemigo es más temible que el que actúa con una violencia rayana en la temeridad.

Se realizó la votación y ganó Diodoto.

En seguida enviaron otra galera con premura, para que no encontrase la ciudad ya completamente destruida, pues la primera llevaba un día y una noche de ventaja. Los enviados de Mitilene la abastecieron de vino y provisiones para la tripulación y les prometieron grandes recompensas si llegaban antes que la otra. La tripulación mostró suma diligencia, comiendo mientras remaba y durmiendo por tandas. Como no tuvieron viento de frente y como la primera había navegado sin apresuramiento debido a la triste misión que llevaba, la segunda llegó cuando Paques (el capitán ateniense) había ya leído el decreto y se disponía a ejecutarlo. Así se libró Mitilene de la destrucción.

Este debate, sus circunstancias y sus resultados, sugieren muchas reflexiones: sobre la ferocidad de la lucha entre estos griegos tan cultivados, no igualada hasta nuestros civilizados tiempos; sobre la satisfactoria plenitud de la vida en Atenas, la cual autorizaba que un ciudadano común fuese llamado a decidir en asuntos de tal magnitud y tal complejidad. No es de extrañar que este hombre repudiase la tiranía y la oligarquía, las cuales, además de dejarlo indefenso en otros aspectos, despojaban su vida de esta actividad absorbente y llena de responsabilidad. Pero consideremos el discurso de Diodoto. En primer lugar, se advierte una ausencia total de sentimentalismo. Se han desechado deliberadamente los llamamientos a la piedad; Diodoto no describe las hileras de cadáveres tirados en la costa de Lesbos, el llanto de las viudas y los huérfanos reducidos al cautiverio. Defiende su causa basándose únicamente en la oportunidad, esto es, en el sentido común. Sería un grave error inducir de esto que Diodoto y los atenienses en general eran fríos partidarios de la razón de estado. Esa misma muchedumbre de ciudadanos que tomaba parte en este debate, se hallaba a la semana siguiente en el teatro y asistía a una representación de Eurípides, a una

tragedia como Hécuba o Las troyanas, sobre este mismo tema, la crueldad y la inutilidad de la venganza; una tragedia compuesta por disposición oficial y escogida por un arconte responsable. No tenemos derecho a afirmar que Diodoto era inaccesible a la emoción. Pero, según su parecer, la ocasión requería razones, no conmovedoras metáforas. No refutaría a Cleón exhibiendo sentimientos bellos, sino utilizando argumentos más hábiles. En este aspecto, su discurso es como la poesía griega y el arte griego: el dominio sobre el sentimiento acrecienta el efecto total.

En otro aspecto, ambos discursos son típicamente griegos, aunque mi resumida paráfrasis no haya hecho justicia a este carácter: la pasión de generalizar. La última frase de Diodoto servirá como ejemplo. El griego no estaba satisfecho hasta que refería el caso particular a la ley general. Solo en la generalidad podía apreciarse y atestiguarse la verdad.

Sería interesante seguir, en Tucídides, la conducta de la Asamblea durante el curso de la guerra: ver como fue aumentando una cierta irresponsabilidad —las observaciones de Cleón sobre el teatro ya son indicio de esto— cómo le resultó insufrible cualquier clase de control, sea de la prudencia o de las propias leyes; cómo fue prevaleciendo cada vez más la doctrina de la Fuerza, proclamada por Cleón, especialmente en el bárbaro tratamiento contra Melos, un estado neutral inocente, cómo la Asamblea descargó su furor en los jefes que no triunfaban y aun en los que triunfaban; hasta que uno empieza a preguntarse por qué algún general se arriesgaba en servicio de su país. A pesar de unos pocos ejemplos de mesura y verdadera nobleza, predomina en conjunto una agobiante decadencia provocada por la guerra y la conducción oportunista. Y así la historia trágica de Tucídides debe interpretarse como él lo quiso, no como un

simple registro de lo que un pueblo particular hizo en circunstancias especiales, sino como un análisis de la conducta humana en la política y en la guerra.

Pero como esto requeriría por sí solo un libro, no puede hacerse aquí; y como hasta ahora nos hemos atenido a una ciudad griega, debemos cerrar este capítulo con dos incidentes que nos alejarán de ella.

El primero es una especie de instantánea. Nos mostrará parte de las vicisitudes de la pólis griega común durante la guerra, y de una región del Imperio ateniense desde el punto de vista del súbdito aliado. Esparta produjo durante la guerra solo un hombre que unía a su talento una personalidad atrayente: Brasidas. Llevó a cabo una brillante campaña en el norte de Grecia, donde los atenienses tenían muchos aliados marítimos, en especial en la importante ciudad de Anfípolis, capturada por este general. (Digamos de paso que el propio Tucídides era el comandante ateniense en aquel momento y en aquella zona, y que por no haber llegado a tiempo para salvar Anfípolis fue desterrado de Atenas, y no volvió hasta que la guerra terminó, veinte años después. Sin embargo, narra este episodio de una manera severamente objetiva, sin una palabra de autodefensa, y solo menciona su destierro mucho más tarde, en un pasaje totalmente diferente).

> *Aquel mismo verano Brasidas, junto con los calcidenses, marchó sobre Acanto, poco antes de la vendimia. Los de Acanto estaban divididos sobre si lo recibirían o no; algunos se habían formulado, pero los plebeyos se oponían a esto. Sin embargo, cuando Brasidas pidió entrar él solo y que decidiesen después de oír lo que tenía que decirles, lo recibieron, por temor, sin duda, pues los frutos aún no habían sido cosechados. Y así llegó a hablar ante el pueblo; era, en verdad, un orador muy competente, para ser espartano.*

Brasidas hace la defensa espartana; ellos están liberando a la Hélade de la tiranía ateniense. Se siente asombrado de que, al cabo de una peligrosa marcha a través de Grecia, encuentre las puertas de Acanto cerradas para él. Promete que, si se alían

con Esparta, tendrán completa independencia y Esparta no intervendrá para nada en su política interna. Si se niegan, se verá en la necesidad, pese a no desearlo, de saquear la región.

Brasidas era un hombre honesto y su discurso, dadas las circunstancias, resultaba conciliatorio. Además, Grecia aún no conocía el valor de las promesas espartanas, el cual se reveló más tarde. Así «los acantos, después de discutir mucho de ambas partes, votaron en secreto; y debido a que las promesas de Brasidas se consideraron muy atractivas y también por el temor de perder sus frutos, la mayoría decidió separarse de los atenienses. Con la promesa del juramento de Brasidas, según el cual las autoridades espartanas antes de enviarlo habían asegurado respetar la libertad de los afiliados que él ganase, admitieron a su ejército dentro de la ciudad. Poco después, la ciudad de Estagira se unió a la rebelión. Éstos fueron los acontecimientos del verano».

Sea nuestro último cuadro de los griegos en guerra el comienzo de la trágica historia de Platea. Ésta era una pequeña ciudad de Beocia, cercana a la frontera de Ática. Las ciudades beocias en su conjunto eran oligárquicas, y habitualmente estaban aliadas con Tebas, la más importante de ellas. Platea era democrática y estaba en cordiales relaciones con los atenienses; se recordará que los platenses fueron los únicos griegos que ayudaron a los atenienses en Maratón. Esta vinculación entre una ciudad beocia y Atenas constituía una constante irritación para Tebas, y en el año 431, en medio de la tensión que precedió inmediatamente a la guerra, el siguiente acontecimiento contribuyó a precipitarla:

> *A principios de la primavera, unos 300 tebanos entraron al oscurecer en la ciudad de Platea bajo el mando de dos general es de la Confederación beocia. Habían sido invitados, y fueron recibidos dentro de la ciudad, por algunos platenses, entre ellos Nauclídes y sus compañeros, quienes querían destruir a sus opositores y entregar la ciudad a los tebanos, a fin de lograr ellos el poder. Los tebanos, por su parte, veían que la guerra se avecinaba y tenían prisa por*

asegurarse la alianza de Platea antes de que aquélla estallara. Como era tiempo de paz, no había guardia, lo cual les facilitó la entrada en la ciudad. Llegaron a la plaza del mercado. Quienes los habían traído los incitaban a ir inmediatamente a casa de sus enemigos; pero ellos resolvieron intentar la conciliación y apoderarse de la ciudad de común acuerdo, pensando que éste era el mejor método. Por consiguiente hicieron una proclama según la cual todo aquel que quisiese ser aliado de los beocios, de acuerdo con los usos tradicionales, trajese sus armas y se uniese a ellos.

Cuando los platenses supieron que los tebanos estaban en la ciudad, fueron presa del terror. Como no podían verlos en la oscuridad, imaginaron que sumaban más que los que en realidad eran, y aceptaron su petición sin resistencia, ya que los tebanos no hacían violencia a nadie. Pero, mientras estaban en tratos, comprobaron que aquéllos no eran muchos, y pensaron que podrían vencerlos fácilmente, pues la mayoría de los platenses no deseaba abandonar su alianza con Atenas. Decidieron hacer una tentativa. Empezaron por reunirse, después de hacer huecos en las paredes medianeras de sus casas, de modo que no fuesen vistos desde fuera, pusieron carretas atravesadas en las calles para que les sirviesen de trincheras e hicieron otros aprestos. Cuando estuvieron listos, cayeron sobre los tebanos antes del amanecer, los cuales se vieron en desventaja, puesto que se hallaban en una ciudad extraña.

Cuando los tebanos comprobaron que habían sido engañados, estrecharon filas e intentaron rechazar el ataque. Dos o tres veces tuvieron éxito, mas los platenses los acometieron con gran estrépito, y al mismo tiempo las mujeres y los esclavos desde los techos, chiflando e insultando, les arrojaban piedras y tejas, y una espesa lluvia cayó durante toda la noche, de modo que los tebanos fueron presa del pánico y huyeron por toda la ciudad. Pero muchos de ellos no la conocían y, con la oscuridad y el barro, no sabían adónde ir, así que la mayoría encontró la muerte. Un platense cerró la puerta por donde habían entrado los enemigos, utilizando el mango de una jabalina como tranca, de modo que por ese lado no podían escapar. Algunos treparon a las murallas y saltaron; muchos de ellos fueron aniquilados en esas circunstancias. Unos pocos huyeron por una salida sin guardas, pues una mujer les dio un hacha con que cortaron el cerrojo. Los más fueron a parar todos juntos a un edificio grande cuyas puertas estaban abiertas, y ellos creyeron que por allí se llegaba al exterior. Viendo entonces los platenses atrapados a sus adversarios, deliberaron si pegarían fuego al edificio y los quemarían donde estaban; pero por fin aceptaron la rendición incondicional de éstos y de otros tebanos que andaban por la ciudad.

Estos desdichados fueron utilizados como rehenes para obligar al ejército tebano sitiador a que abandonase Platea; luego los mandaron matar sumariamente. El consejo más prudente de Atenas llegó demasiado tarde. El fin de esta historia y el fin de Platea puede ser contado en forma breve.

La ciudad fue bloqueada por los peloponenses. Al promediar el sitio, una parte de los habitantes huyó audazmente a través de las líneas enemigas y se refugió en Atenas. Por fin, el resto se entregó, con la condición de que «aceptarían a los espartanos como jueces, quienes castigarían a los culpables, sin cometer nada contrario a la justicia». La concepción espartana de justicia consistía en preguntar a cada platense en particular si durante la guerra actual había hecho algo para ayudar a Esparta o a sus aliados. Un vocero platense señaló que no tenían por qué haberlo hecho, pues ellos tenían un tratado de alianza con Atenas; recordó los notables servicios que su ciudad prestó a Grecia durante las dos guerras médicas y un servicio posterior prestado a Esparta; advirtió también a los espartanos que incurrirían en la infamia y el odio a los ojos de toda Grecia, si destruían una ciudad tan renombrada como Platea, pero todo fue en vano. Los espartanos repetían su pregunta: «¿Has prestado a Esparta alguna ayuda en esta guerra?». Los hombres que contestaban negativamente eran ejecutados y las mujeres vendidas como esclavas. «Tal fue el fin de Platea, a los noventa y tres años de su alianza con Atenas».

Tucídides, deliberadamente, describe este episodio horrible a continuación del de Mitilene. El contraste es notable. En Atenas, había podido escucharse una voz humanitaria, tanto en la Asamblea como en el teatro. Esparta no tenía poetas por entonces. Es probable que este trato de los espartanos con los platenses movió a Eurípides a escribir su Andrómaca, una tragedia sobre la esposa de Héctor cautiva, que el poeta convierte en un vehemente ataque a la crueldad y la doblez espartana. Sin embargo, hasta tal punto los atenienses se entregaron a la filosofía de la pura fuerza que ellos mismos, unos diez años después, cometieron un crimen

peor, cuando atacaron a la neutral e inofensiva isla de Melos y mataron o esclavizaron a sus habitantes. Tucídides, de un modo antihistórico, expone en forma de diálogo los resultados políticos y morales que se deducen. No hace ningún comentario, pero pasa inmediatamente a la locura, tal como él lo veía, del desastroso ataque ateniense a Sicilia. Tucídides, como la mayoría de los artistas griegos, es interpretativo, no representativo, y expresa sus pensamientos más profundos en la disposición arquitectónica de su material.

Capítulo IX

LA DECADENCIA DE LA «*PÓLIS*»

La guerra del Peloponeso significó virtualmente el fin de la ciudad-estado como una fuerza creadora que adaptaba y conformaba la vida de todos sus miembros. Durante el siglo IV Grecia se desplaza con firmeza hacia nuevos modos de pensar y de vivir. Tanto fue así que a los nacidos a fines del siglo la época de Pericles debió parecerles, desde el punto de vista intelectual, tan remota como a nosotros la Edad Media.

La historia política de Grecia durante este siglo es confusa, tediosa y deprimente. Un brevísimo resumen será suficiente. Esparta había ganado la guerra, no tanto debido a su propio esplendor, sino a los errores de los atenienses y a que tuvo más suerte que Atenas en obtener la ayuda persa, cuyo precio fue el abandono de Jonia. Lo que Atenas y Esparta juntas habían ganado a Jerjes, Atenas y Esparta en guerra se lo devolvieron a Artajerjes. El Imperio ateniense llegaba a su término, pero la «liberación» prometida por los espartanos hacía añorar a muchos griegos la «tiranía» ateniense, pues implicaba casi en todas partes la imposición de oligarquías, con un gobernador espartano para mantener el orden. Es en este período cuando vemos a Esparta mostrar el peor aspecto de su carácter. El espartano no aprendió nunca a conducirse en el extranjero. En su patria, era por fuerza obediente y frugal; en el extranjero, no se le podía confiar mando o dinero. La «libertad» que ahora imperaba en Grecia era la libertad que tenía Esparta de provocar a quien le pareciese. La verdadera beneficiaria de la guerra era Persia; había recobrado Jonia, y Grecia desunida jamás podría rescatarla. Por consiguiente, todos deseaban la plena autonomía de cada ciudad helena. Lo

deseaban los mismos griegos y, además, Esparta y Persia.

Entre las oligarquías establecidas o sostenidas por Esparta hubo en Atenas un grupo cruel y sanguinario, conocido por los «Treinta», dirigido por un tal Critias, que había sido compañero de Sócrates. Gobernaron por el terror unos pocos meses, pues la oligarquía no podía durar mucho tiempo en el Ática. La democracia fue restaurada, y con un valor y una moderación que compensó un tanto la locura y la ocasional violencia que ella había mostrado durante la guerra. Es cierto que esta democracia restaurada fue persuadida, en el año 399 a. C., de que había que condenar a muerte a Sócrates, pero éste distó mucho de ser un acto de brutal estupidez. Recuerde el lector lo que había visto y soportado el jurado que juzgó esta causa: su ciudad derrotada, maltratada y desmantelada por los espartanos; la democracia derrocada y el pueblo asolado por una cruel tiranía. Piense que el hombre que causó más daño a los atenienses y prestó más importantes servicios a Esparta fue el aristócrata ateniense Alcibíades y que éste había sido compañero permanente de Sócrates y que el temible Critias había sido otro. Piense que, aunque Sócrates había sido un ciudadano eminentemente leal, resultó también un franco crítico del principio democrático. No es de sorprender que muchos atenienses simples pensaran que la traición de Alcibíades y la furia oligárquica de Critias y sus secuaces fuesen consecuencia de la enseñanza de Sócrates. Y no pocos que atribuían no sin razón las calamidades de la ciudad al derrumbe de las normas tradicionales de conducta y moralidad, achacaban parte de la responsabilidad al interrogatorio continuo y público sobre todo lo existente que formulaba Sócrates. En tales circunstancias, ¿habría sido hoy Sócrates absuelto por una encuesta popular del tipo de la de Gallup, especialmente después de su intransigente defensa?

Dudamos que las cifras le hubiesen favorecido más; un total de 60 sobre 501. La pena de muerte que siguió dependió en gran parte de él mismo; se rehusó deliberadamente a proponer el destierro y, también en forma terminante, se negó a ser sacado de la prisión. Nada es más sublime que la paciencia de Sócrates durante y después del juicio y esta sublimidad no debe ser dramatizada representando a Sócrates como una víctima del populacho ignorante. Su muerte fue algo así como una tragedia hegeliana, un conflicto en el cual ambas partes tienen su derecho.

El dominio de Esparta no duró mucho; su violencia despótica suscitó contra ella una coalición de otras ciudades cuya lucha se conoce como la Guerra de Corinto. La paz se restableció en 387 en la desdichada forma de un edicto del rey de Persia, según el cual, una vez más, todas las ciudades griegas debían disfrutar de autonomía. Las tres ciudades principales eran ahora Atenas, Esparta y Tebas; dos cualesquiera de ellas estaban dispuestas a unirse para impedir que la tercera llegase a ser demasiado poderosa. Atenas se reponía lentamente, en lo económico y en lo político. Incluso llegó a formar una segunda Liga; tan necesaria era para los estados egeos alguna forma de autoridad central. En 371 ocurrió un acontecimiento que sacudió a Grecia hasta sus cimientos. Tebas derrotó al ejército espartano en abierta lucha en Leuctra. Había en ese momento algo que era raro en Tebas, dos hombres de genio, Pelópidas y Epaminondas, y estos hombres habían inventado una nueva y audaz táctica militar. En lugar de formar la infantería pesada en una hilera de ocho hombres (con la caballería y los guerrilleros en los flancos), ellos reducían un ala y el centro y formaban la otra ala con una profundidad extraordinaria de cincuenta hombres. Esta masa de infantes, actuando como un scrum de rugby, se abría

paso por las filas espartanas por su propio peso, y así sucedió lo increíble. Pero Tebas no tenía una nueva idea política para ofrecer. Epaminondas se encaminó cuatro veces al Peloponeso a fin de crear, contra Esparta, una nueva pólis centralizada con los habitantes de las montañas de Arcadia. En la última campaña ganó otra batalla campal, en Mantinea, pero pereció en ella, y se derrumbó la preeminencia de Tebas. Había dado a Esparta su merecido, pero a Grecia no le convenía este tipo parcial de justicia, pues por el norte surgía una amenaza inesperada. Macedonia nunca había sido considerada como perteneciente a Grecia. Era un país agreste y primitivo, precariamente unido por una familia real con pretensiones de ascendencia helénica —proclamaban tener por antecesor nada menos que a Aquiles— y poseía una corte que llegó a ser lo bastante civilizada como para tentar a Eurípides hacia el fin de su vida. En 359 a. C. llegó al trono Filipo II mediante el procedimiento habitual, una serie de asesinatos familiares. Era ambicioso, enérgico y astuto. Había pasado parte de su juventud en Tebas y allí pudo ver cómo se había debilitado Grecia, y también aprendió algo sobre las tácticas militares de Pelópidas. Las adoptó y las perfeccionó; y así nació la famosa falange macedonia que dominó el campo de batalla hasta que fue batida por la legión romana. El designio del joven Filipo era dominar el mundo griego, con Atenas si era posible, sin ella si era necesario. Mirado superficialmente, esto parecía imposible. Macedonia estaba amenazada desde el noroeste por las salvajes tribus ilirias; era un país atrasado; estaba separada del Egeo por un circuito de ciudades griegas y la escuadra ateniense era insuperable otra vez. Pero Filipo tenía grandes ventajas. Entre ellas el amplio material humano disponible y una mina de oro recién descubierta, pero, junto con esto, contaba con otros recursos que están siempre a favor del autócrata: el secreto, la rapidez y la falta de escrúpulos. Trató

con los ilirios y aseguró así las espaldas de Macedonia en muy poco tiempo; se apoderó de la ciudad griega de Anfípolis, la cual hubiese obstruido su paso hacia el sur. Anfípolis era la colonia ateniense que Tucídides no había podido defender frente a Brasidas; Filipo, naturalmente, la conquistó solo para evitar disgustos a los atenienses; pues se la entregaría en seguida o dentro de poco. Estuvo atento a otras ciudades griegas, especialmente Olinto. Esta ciudad había sido el centro de una formidable confederación, pero Esparta no gustaba de las confederaciones. Al disolver la Liga olintia, facilitó las cosas para Filipo. Comienza ahora un largo y trágico duelo entre dos grandes figuras de la política en el siglo IV, el propio Filipo y un ciudadano ateniense, un escritor profesional de discursos, un patriota formado en Tucídides, quizás el más grande orador de todos los tiempos, Demóstenes. Advirtió el peligro, un tanto tardíamente, y no en toda su magnitud al principio, pero al final lo vio y, en discurso tras discurso, con creciente desesperación, rogó a los atenienses que adoptaran una firme actitud. La Atenas del 350 forma un triste contraste con la del 450. Entonces las fuerzas atenienses estaban en todas partes, sus ciudadanos dispuestos a cualquier sacrificio; ahora Demóstenes tenía que suplicarles que defendieran sus intereses más vitales, e implorarles que enviasen una fuerza, integrada al menos en parte, por ciudadanos —pues ya era común el empleo de mercenarios— y obligar al ejército a permanecer en el lugar de la guerra, para que no se fuera a cualquier otra región a una campaña más lucrativa. Tenía que pedirles que no enviasen más ejércitos «nominales» constituidos por un general comisionado para emplear mercenarios, los cuales con cierta frecuencia se quedaban sin paga. «Vuestros aliados, expresa, tiemblan de pavor por esta clase de expediciones». Pero los atenienses no estaban dispuestos a ver las verdades desagradables y sí a

creer a Filipo —«os aseguro que es mi última exigencia»— dispuestos a creer a los prudentes ministros de finanzas, y a los consejeros menos honestos que ridiculizaban a Demóstenes y aseguraban a los atenienses que Filipo era un buen hombre, culto y su mejor amigo. En 1937, un diario inglés traía este título: *¿Ha muerto Hitler?* En 357 a. C., Demóstenes decía a sus conciudadanos: «Corréis de aquí para allá preguntandoos unos a otros: ¿Ha muerto Filipo? No; no ha muerto, pero está enfermo. ¿Qué importa que esté muerto o no? Pronto se levantaría contra vosotros otro Filipo, si continuáis manejando así vuestros asuntos». Este paralelismo tan estrecho hace amarga la lectura de la oratoria política de Demóstenes. La historia reciente pudo haber sido muy distinta si hubiésemos tenido un estadista conductor que conociera su Demóstenes y una Cámara de los Comunes capaz de pensar que la historia griega puede decir algo sobre los problemas contemporáneos y que lo sucedido hace más de una semana no es ya necesariamente inaplicable.

Por fin, cuando la lentitud ateniense, los odios griegos y la absoluta deshonestidad de algunos amigos atenienses de Filipo habían hecho el mayor daño posible, Demóstenes venció. Atenas realizó un esfuerzo considerable y digno de elogio; había terminado la antigua lucha con Tebas y los ejércitos combinados marcharon contra Filipo. Pero el resultado fue aquella deshonesta victoria en Queronea, fatal para la libertad.

Finalmente los griegos tuvieron que aceptar lo que se les ordenó; Filipo instaló guarniciones macedonias en tres ciudades estratégicas: «las cadenas de Grecia».

Dos años más tarde murió. Si su hijo y sucesor hubiese sido un rey macedonio común, el país habría caído en la insignificancia y Grecia habría recobrado su caótica

autonomía, por algún tiempo. Pero el sucesor de Filipo no era un gobernante común; fue Alejandro Magno, uno de los hombres más asombrosos que hemos conocido. Era un joven de 20 años y ya se movía con la rapidez del relámpago. En quince meses sofocó una insurrección en Tesalia, marchó a Grecia y asustó a las ciudades que habían enviado sus plácemes a los asesinos de Filipo y pensaban rebelarse; realizó una rápida campaña hasta el Danubio para asegurarse la retaguardia y, como el oro persa persuadió a Tebas a levantarse contra su guarnición macedonia y a otras ciudades a que se rebelaran, fue por segunda vez a Grecia; se apoderó de Tebas y la destruyó. Dejó una sola casa en pie:

La casa de Píndaro, cuando el Templo y la Torre habían sido derribados.

Todo esto llevó solamente quince meses. Tanto los griegos como los vecinos septentrionales de Macedonia habían aprendido su lección. Durante la primavera siguiente (334 a. C.) Alejandro pasó a Asia. Once años después murió, a la edad de 33 años; pero todo el Imperio persa era ahora macedonio, y durante un breve tiempo, también el Panjab, nunca dominado por los persas. Alejandro no fue arrastrado simplemente por el torbellino de la guerra; dondequiera que fue consolidó sus conquistas mediante la meditada fundación de ciudades griegas, alguna de las cuales, en especial Alejandría, en Egipto, llevan hasta el día de hoy el nombre que él les dio.

Cuando murió Filipo, estados como Atenas y Tebas eran, para la mente griega, grandes y poderosos; cuando murió Alejandro, los griegos del solar nativo contemplaban un imperio que se extendía desde el Adriático al Indo, y desde el Caspio hasta el alto Egipto. Estos trece años habían producido un gran cambio. La Grecia clásica había llegado a su fin, y a partir de allí la vida tenía una forma y un significado

completamente distintos.

Ante un derrumbamiento tan súbito de todo un sistema político, buscamos, por supuesto, una explicación. No es difícil ver por lo menos una causa inmediata; que las continuas guerras de un siglo o más habían agotado a Grecia, material y espiritualmente. Las cosas no podían continuar así; la ciudad-estado ya no brindaba un modo de vida tolerable. Así como hoy, en circunstancias un tanto similares, Europa Occidental intenta hallar su camino hacia una unidad política mayor, del mismo modo en el siglo IV había algunos que se apartaban de la *pólis* o del principio democrático. Isócrates, el «elocuente anciano» del soneto de Milton, se hallaba bien dispuesto hacia el principio monárquico; escribió un panegírico de un tal Evágoras, *týrannos* de Chipre, y pidió con ahínco que las ciudades griegas, en lugar de pelearse entre sí, se uniesen, bajo el mando de Filipo, para caer sobre el decadente Imperio persa. Platón había perdido toda esperanza en la democracia; formuló la idea del «rey filósofo», y no solo la formuló, sino que hizo dos visitas a Sicilia con la vana esperanza de convertir en este rey filósofo a Dionisio el Joven, gobernante de Siracusa.

Pero no solo exteriormente evidenciaba la *pólis* una falla, al no brindar a Grecia un modo de vida tolerable; también en lo interno estaba perdiendo su garra, como podemos ver con claridad en el caso de Atenas. El contraste entre la época de Demóstenes y la de Pericles es sorprendente; para el ateniense de la época de Pericles la idea de utilizar mercenarios le habría parecido la negación de la *pólis*, como lo era en efecto. La Atenas del siglo IV da una impresión de letargo político, casi de indiferencia. Los hombres se interesaban en otras cosas y no en la *pólis*. Hasta su fatal último día los atenienses no actuaron en una forma digna de su renombre, y entonces ya

era, en la realidad de la situación, demasiado tarde.

El contraste entre ambos períodos tiene raíces profundas. No se trata solo de que Atenas haya sido agotada por la larga Guerra del Peloponeso. Las comunidades se recuperan de tales agotamientos, y en realidad la Atenas del siglo IV era activa y emprendedora en otras direcciones. No podemos atribuir el cambio a mera decadencia. Ni tampoco a una simple reacción a partir de la energía de la vida política en el siglo V; pues ese movimiento con el tiempo, pierde su fuerza. Lo que encontramos en el siglo IV es un cambio permanente en el temperamento del pueblo; es la aparición de una actitud diferente ante la existencia. En el siglo IV existe un mayor individualismo. Podemos verlo doquiera que miremos: en el arte, en la filosofía, en la vida. La escultura, por ejemplo, empieza a ser introspectiva, a atenerse a los rasgos individuales, con su índole transitoria, en vez de intentar expresar lo ideal o lo universal. En una palabra empieza a representar hombres, no el Hombre. Lo mismo sucede con el drama, y el drama muestra que el cambio no es tan súbito. Ya en las dos últimas décadas del siglo V la tragedia había empezado a apartarse de los temas importantes y universales y a interesarse en los personajes anormales (como en el Electra y el Orestes de Eurípides) o en relatos románticos de peligros y fugas conmovedoras (como en Ifigenia en Táuride y Helena). En la filosofía de la época encontramos escuelas como los cínicos y los cirenaicos. La gran pregunta era: ¿Dónde reside el Bien para el hombre? Y la respuesta dada no tenía en cuenta a la *pólis*. Los cínicos, cuyo ejemplo extremo era el famoso Diógenes, decían, que la Virtud y la Sabíduría consistían en vivir de acuerdo con la naturaleza, y en abandonar vanidades tales como el deseo de honores y la comodidad. Así Diógenes vivía en un tonel y la *pólis* tuvo que

prescindir de él. Los cirenaicos, una escuela hedonista, sostenían que la sabiduría consiste en la recta elección de los placeres y en eludir lo que podría perturbar el fluir de la vida y así evitaban la *pólis*. En realidad, la palabra «cosmópolis» fue acuñada en ese tiempo, para expresar la idea de que la comunidad a la que el sabio debía obediencia era nada menos que la comunidad del hombre; el hombre sabio, dondequiera viviese, era el conciudadano de todos los demás sabios. Pero, aparte su sentido filosófico, el «cosmopolitismo» era el complemento necesario del nuevo individualismo. La Cosmópolis empezaba a reemplazar a la *Pólis*.

Si vamos del arte y la filosofía a la vida y a la política, encontramos esencialmente lo mismo. El ciudadano común está más interesado en sus asuntos privados que en la *pólis*. Si es pobre, tiende a mirar a la *pólis* como una fuente de beneficios. Por ejemplo, Demóstenes luchó mucho para persuadir al pueblo de que emplease en la defensa nacional las contribuciones que se habían entregado regularmente para el «fondo teatral»; este no era un fondo para representar obras, sino para permitir que los ciudadanos asistieran al teatro y a otros festivales libres de cargo. El mantenimiento de este fondo podía defenderse, pero solo en la suposición de que el ciudadano mostrase más celo en servir a la *pólis* que en aceptar sus favores. Si el ciudadano poseía fortuna, estaba más absorbido en sus propios negocios; Demóstenes compara desfavorablemente las casas espléndidas edificadas por los potentados de su propio tiempo con las viviendas sencillas con que se contentaba el rico del siglo precedente. La comedia muestra con claridad el cambio de temperamento. La comedia antigua mostraba su carácter político de parte a parte; era la vida de la *pólis* lo que se criticaba y ridiculizaba en el escenario. Ahora toma su materia de la vida privada y

doméstica, y hace chistes sobre los cocineros y el precio del pescado, las mujeres malhumoradas y los médicos incompetentes.

Al comparar la Atenas de Pericles y la de Demóstenes, encontramos otras diferencias significativas aunque al parecer tienen poco que ver con el crecimiento del individualismo que hemos señalado. Las figuras dirigentes en la Asamblea ya no son tampoco los funcionarios responsables del estado. Menos aún son los funcionarios responsables del estado comandantes en el campo de batalla. La separación de estas funciones no es, empero, absoluta; es típico por ejemplo, que veamos a oradores profesionales como Demóstenes y Esquines, su eminente rival en la Asamblea, integrar legaciones, aun cuando no desempeñaban cargos representativos ni ejercían el mando en la guerra; un estadista como Eubulo que consagró su gran talento a la prudente administración, no alcanzó ninguna otra preeminencia; generales como Ifícrates y Cabrias, que fueron prácticamente profesionales, sirvieron a potencias extranjeras cuando Atenas no los necesitaba, y en realidad vivían fuera de la ciudad. Ifícrates se casó con la hija de un rey tracio, y en cierta ocasión ayudó a éste contra Atenas; en tanto que otro yerno de este mismo monarca, un tal Caridemo, fue a menudo empleado como general por los atenienses, aunque él no era de esta ciudad, sino simplemente un talentoso jefe de mercenarios.

Si contemplamos, pues, a Grecia en general advertimos que el sistema de las ciudades autónomas se derrumbaba; por otra parte, cuando observamos a Atenas por dentro comprobamos también la desintegración de la *pólis*. En realidad, el colapso de la ciudad-estado parece haber sido mucho más rápido que lo que fue. No se produjo como consecuencia de una batalla ni por los acontecimientos de una

década o de una generación. ¿Qué había sucedido? Hemos visto algunos síntomas, pero ¿cuáles son sus causas? ¿Por qué la *pólis* se desmoronó en el siglo IV y no en el V? ¿Por qué pudo Grecia unirse contra Persia y no contra Filipo? ¿Existe algún nexo entre esta declinación y el individualismo que señalamos? ¿O entre aquélla y el empleo ominoso de soldados mercenarios? Si consideramos una vez más lo que la *pólis* significaba e implicaba, creo que podremos descubrir una conexión íntima entre todas estas contradicciones.

La *pólis* estaba hecha para el aficionado. Su ideal era que cada ciudadano (más o menos, según la *pólis* fuese democrática u oligárquica) desempeñara su papel en todas sus múltiples actividades, un ideal que procedía de la generosa concepción homérica de la *areté* como una excelencia completa y una actividad total. Esta filosofía encierra un respeto por la totalidad o la unicidad de la vida, y un consiguiente desagrado por la especialización. Supone el desprecio por la eficiencia, o, mejor dicho, una idea más elevada de ella, una aptitud que no existe en un compartimiento de la vida, sino en la vida misma. Ya hemos visto hasta qué punto la democrática Atenas fue restringiendo el campo de acción del experto profesional. Un hombre tenía que ser todo a su debido tiempo: tal era su obligación para consigo mismo y para con la *pólis*.

Pero esta concepción del aficionado implica además que la vida, fuera de ser una totalidad, es también simple. Si un hombre es constreñido a desempeñar en su época todos los papeles, éstos no deben ser demasiado difíciles de aprender para el ciudadano común. Y aquí comenzó la crisis de la *pólis*. El hombre occidental, empezando por los griegos, nunca ha podido dejar de enfrentarse con los hechos. Tiene que investigar, averiguar, experimentar, progresar; el progreso

destruyó la *pólis*.

Consideremos primero el aspecto internacional. El lector moderno que acude a esos dos filósofos políticos tan diferentes que son Platón y Aristóteles, se sorprende, sin duda, ante la pertinacia con que proclaman que la *pólis* debe bastarse a sí misma económicamente. Para ellos, la *autárkeia*, la autosuficiencia, es la primera ley de la ciudad; en la práctica pretendían abolir el comercio. Por lo menos, desde el punto de vista histórico, parece que tenían razón. Ambos estaban convencidos de que el sistema griego de *póleis* pequeñas resultaba la única base posible para una vida realmente civilizada, y era ésta una opinión correcta. Pero tal estructura sólo podía funcionar si se cumplía una de estas tres condiciones: según la primera, las *póleis* debían manejar sus asuntos con una inteligencia y disciplina que la raza humana todavía no ha demostrado poseer; la segunda —una exigencia más rigurosa aún— sostenía que la pólis tenía que ser lo bastante fuerte para mantener el orden, sin pretender inmiscuirse indebidamente en las cuestiones privadas de las demás. Durante algún tiempo, y de un modo parcial, Esparta se ajustó a esta conducta; la tercera exigía que el territorio fuese espacioso para que los sembrados de sus miembros no se molestasen unos a otros; en otras palabras, las ciudades estaban obligadas a practicar la autarquía. En los primeros tiempos esta condición se cumplió con cierta regularidad, pero las exploraciones del Mediterráneo y el crecimiento del comercio alteraron las cosas. Las rivalidades comerciales muy pronto suscitaron guerras de amplia escala. En efecto, el mundo griego se empequeñecía y los choques se hicieron inevitables. El desarrollo de Atenas llevó el proceso más lejos. Su estructura económica, en conjunto, contradecía la ley de la *autárkeia*, ya que, desde los tiempos de Solón, pasó a depender

cada vez más de la exportación de vino, aceite y artículos manufacturados, y de la importación de cereales del Mar Negro y de Egipto. Por consiguiente, tuvo que controlar el Egeo de cualquier manera y en especial los Dardanelos; pero este control, tal como a Grecia se le manifestó bruscamente, era incompatible con el sistema de la ciudad-estado. En realidad, su organización empezó a resultar inoperante, cuando contradijo esta ley básica de su existencia.

Pero la *pólis* imponía simplicidad también en asuntos que no eran económicos. Consideremos las tácticas militares y navales, no demasiado diferentes. Todos sabemos cómo pelean hoy los griegos, de cumbre a cumbre. Es un método de lucha que les ha sido impuesto por la naturaleza del suelo. Sin embargo, en ese mismo país, durante siglos, la guerra de la ciudad-estado fue llevada a cabo por la infantería pesada que solo podía pelear en terreno llano. La caballería y, lo que es más sorprendente, las tropas ligeras solo se utilizaban como auxiliares, para proteger los flancos, cubrir la retirada y otras maniobras semejantes. Al actual de tal modo, este pueblo parece extrañamente torpe. La explicación es sencilla. El soldado era el ciudadano, y la mayor parte de los ciudadanos eran granjeros. Las campañas debían ser breves, porque si los cereales no crecían ni se cosechaban, la *pólis* perecía de hambre. Por lo tanto se requerían siempre decisiones rápidas, y las tropas de montaña rara vez podían llevarlas a cabo. Además, aunque era de esperar que el ciudadano fuese un experto en el manejo de la espada y el escudo, y que conociese la simple pero exigente disciplina del orden de batalla cerrado, no podía disponer del tiempo necesario para dominar el más difícil arte de la guerra en terreno montañoso. Únicamente Esparta poseyó un ejército profesional de ciudadanos (sostenido con el trabajo de los ilotas), pero, como era

imbatible en el combate cuerpo a cuerpo, carecía de estímulos para cambiar sus métodos.

Sucedió que durante la Guerra del Peloponeso un emprendedor general ateniense dirigió, sin gran éxito, una campaña en la región agreste de Grecia occidental y descubrió que la pequeña infantería pesada estaba en grave desventaja con respecto a las tropas ligeras, capaces de acometer, retirarse y volver a atacar. La lección resultó provechosa. Esa táctica fue estudiada con tanta eficacia que en el siglo siguiente el ateniense Ifícrates, con algunas tropas ligeras, atacó a un destacamento espartano en terreno fragoso y lo deshizo. No tuvo este incidente gran importancia en sí mismo, pero, a pesar de eso, latían en él enseñanzas revolucionarias. Significó que la táctica militar se convertía en una especialización, fuera del alcance del ciudadano-soldado y del ciudadano general. Había ya pasado el tiempo en que un estadista como Pericles podía ser también un eficaz comandante de las tropas. La guerra se transformaba en una profesión que requería destreza. Ya hemos visto algunos generales profesionales y los ejércitos regulares se formaron fácilmente con hombres desplazados, desocupados o simple aventureros que la guerra prolongada había dejado en pos de sí. Los famosos Diez Mil de Jenofonte fueron una fuerza de este tipo. Por consiguiente, los atenienses estaban en cierto modo justificados por confiar demasiado en los mercenarios, es decir en profesionales. Era lo más eficaz que podía hacerse. Pero el peligro de esa medida resultaba obvio. Su principal adversario, Filipo, tenía en pie un ejército bien adiestrado en las últimas tácticas bélicas para atacar dondequiera y en cualquier momento, formado por rudos montañeses no contaminados por la civilización. La *pólis* no podía oponer a este instrumento otro similar sin perder sus atributos

esenciales.

La táctica naval corrió la misma suerte. Aquí la excesiva destreza se logró a un precio que la *pólis* no pudo pagar. En las Guerras Médicas los barcos griegos eran lentos y pesados, barcos propios de hombres de tierra adentro, como la flota romana en la primera guerra púnica. La idea era abordar la embarcación enemiga y luego pelear en cubierta. Pero, cincuenta años después, en los primeros tiempos de la Guerra del Peloponeso, el «trirreme» ateniense (que significaba «con tres bancos de remos») era un verdadero buque, construido como una embarcación de carrera. El peso había sido sacrificado a la velocidad y a la movilidad, y los remeros —ciudadanos, naturalmente, no esclavos— habían sido adiestrados hasta alcanzar un alto grado de precisión. Por ejemplo, una operación arriesgada consistía en remar rápidamente hacia el barco adversario como si se tratara de atropellarlo; luego, cuando el choque parecía inevitable el atacante viraba en redondo; a continuación dirigía los remos sobre el lado más cercano de la víctima y realizaba una pasada rasante a lo largo del costado que quebraba todos los remos de esa parte, mientras los arqueros, instalados sobre la cubierta, hacían cuanto daño podían; finalmente maniobraba con rapidez alrededor del desmantelado enemigo y lo embestía a voluntad.

Esta táctica, por supuesto, requería una gran exactitud y entereza en todos los que la aplicaban. Las tripulaciones tenían que ser casi profesionales. Pero ¿cómo formar tripulaciones profesionales con ciudadanos que tenían que ganarse la vida? Si la productividad del trabajo era tan baja, ¿cómo podía Atenas dedicar tanto esfuerzo para su flota? Solamente porque recibía los tributos de sus súbditos-aliados. En realidad, la gran unidad política, o sea el Imperio

ateniense, brindaba medios para alcanzar este grado de especialización; la *pólis* no. Pero este organismo imperial disgustaba a los demás, punto éste que tiene cierto interés hoy para la Europa del oeste. Atenas logró así esta *expertise* naval (entre otras cosas) explotando a las *póleis* confederadas. Esto, empero, constituía una afrenta al sentimiento griego; negaba una de las leyes básicas de todo el sistema, y esta negación tuvo su condigno castigo.

Ya vimos hace un momento que la complejidad económica, por ser la negación de la *autárkeia*, era incompatible con la *pólis* en su aspecto internacional. Ahora que consideramos el caso en particular de Atenas, podemos observar que en lo interior sus efectos fueron también graves. En realidad, aunque la ley de Platón es válida exteriormente, fue sin duda la experiencia doméstica de Atenas la que lo impulsó a formularla. Hacia mediados del siglo V el Pireo se había convertido en el puerto más activo del Mediterráneo. Pericles, repudiando por anticipado la ley de Platón, declaraba con orgullo: «Los productos del mundo entero llegan a nosotros». Y así era, incluyendo la peste. El Pireo y Atenas prosperaban. Se establecieron en ellos extranjeros emprendedores, surgieron industrias; la ciudad gemela llegó a ser el centro del mundo. Este esplendor seducía y estimulaba, pero era más que lo que la *pólis* podía soportar. La *pólis* se apoyaba en la comunidad de intereses, pero éstos, y también el carácter, de los sectores comerciales y agrícolas del pueblo ateniense empezaron a diferir agudamente. El primer grupo estaba formado por los ultrademócratas, los imperialistas, el partido de la guerra. Si eran ricos, la guerra les brindaba oportunidades de expansión comercial; si eran pobres, ocupación y paga; pero al pueblo campesino les daba casas sin techo y olivos talados en sazón. Después de Pericles los

conductores de la Asamblea procedían en su mayoría de la clase del Pireo, afortunados hombres de negocios, como Cleón; a veces, individuos de gran capacidad pero oportunistas, quienes por naturaleza y educación tenían puntos de vista parciales y por consiguiente suscitaban adversarios con opiniones aún más estrechas y violentas. Además, la aguda complejidad de la vida proveniente de este desarrollo comercial originó una especie de fuerza centrífuga dentro de la ciudad. Los asuntos privados de los hombres se volvieron más excitantes y exigentes, de modo que se optó por separarlos de los negocios públicos. El letargo político de Atenas en el siglo IV fue una consecuencia directa de este nuevo ordenamiento.

Pero este desordenado progreso no se limitaba al aspecto material de la vida, y necio sería afirmar que empezó allí. Aristófanes sostenía que todo provenía por pretender ser demasiado inteligentes y sobre esta reflexión tan simple hay mucho que decir.

Durante generaciones la moralidad griega, lo mismo que la táctica militar, había continuado siendo severamente tradicional, cimentada en las virtudes cardinales de Justicia, Fortaleza, Templanza y Prudencia. Un poeta tras otro habían predicado una doctrina casi idéntica: la belleza de la Justicia, los peligros de la Ambición, la locura de la Violencia. Esta moralidad no fue ciertamente practicada por todos los griegos, así como tampoco el cristianismo fue observado por toda la cristiandad. Sin embargo, lo mismo que el cristianismo, era un arquetipo aceptado. Si un hombre obraba mal, sabía que obraba mal. He aquí el fundamento, simple y fuerte, sobre el cual podía edificarse una vida común; he aquí también la fuente de la fuerza y de la simplicidad del arte clásico griego; y el único arte europeo que por estas cualidades

se acerca a aquél, es decir, el arte del siglo XIII, se asentaba sobre un pedestal similar.

Pero el siglo V cambió por completo. Hacia su término, nadie sabía orientarse mentalmente; el inteligente subvertía las concepciones y creencias conocidas, y el simple sentía que todo eso estaba ya pasado de moda. Si alguien hablaba de la Virtud, la respuesta era: «Todo depende de lo que entiendas por Virtud» y nadie lo comprendía, razón por la cual los poetas dejaron de interesarse en el problema. Así como en los últimos cien años las nuevas ideas y descubrimientos en las ciencias naturales han modificado profundamente nuestra concepción y han derribado, en muchos hombres, la religión y la moral tradicionales, al extremo de que el Diablo ha abandonado su domicilio, la maldad ha dejado de existir y todas las fallas humanas son resultado del sistema o producto del medio, de igual modo, pero más agudamente, las temerarias especulaciones de los filósofos jónicos de los siglos VI y V habían estimulado la investigación sistemática en diversas direcciones, con el resultado de que muchas ideas admitidas en punto a la moral se quebrantaron.

Sócrates fue, sin duda, el hombre más noble que jamás existió. Se había interesado en las especulaciones de los físicos, pero las abandonó por considerarlas infructuosas y triviales en comparación con la importante pregunta: ¿Cómo debemos vivir? Él no sabía la respuesta, pero se empeñó en hallarla mediante el riguroso examen de las ideas de los demás hombres. Esta investigación mostró a Sócrates y a los ávidos jóvenes que lo seguían que la moral tradicional no estaba fundada en la lógica. Nadie en Atenas podía dar una definición de cualquier virtud moral o intelectual que sobreviviera a una conversación de diez minutos con este formidable dialéctico. El efecto sobre algunos de los jóvenes

fue desastroso; su creencia en la tradición fue destruida y nada se colocó en su lugar. La fe en la *pólis* se vio demasiado quebrantada, pues ¿cómo podía la *pólis* educar a sus ciudadanos en la virtud, si nadie sabía qué cosa era la virtud? Así Sócrates proclamó el extravío de la democrática Atenas, que se preocupaba de consultar a un experto para una bagatela como la construcción de un muro o un dique, pero en una materia infinitamente más importante como la moral o la conducta permitía que cualquiera diese su opinión indocta.

El elevado designio de Sócrates, y de Platón después, era poner a la Virtud sobre una base lógica inatacable; convertirla, no en materia de la opinión tradicional falta de crítica, sino del conocimiento exacto para que pudiese ser aprendida y enseñada. Era un designio loable, pero llevó directamente a la República, la antítesis profesional de la *pólis* amateur, puesto que el adiestramiento de los ciudadanos en la virtud —es decir el gobierno de la *pólis*— debía ser confiado a los que sabían qué cosa era la virtud. La insistencia de Platón sobre el conocimiento tiene el efecto de fragmentar la sociedad en individuos, cada uno de los cuales es experto en una sola ocupación y debe limitarse a ella. El arte principal, el más importante y difícil de todos, es «el arte político», y el que llegue a dominarlo, cuando ha sido descubierto, debe gobernar. Estas doctrinas excedían los límites de la *pólis* y su teoría de que la vida buena significaba tomar parte en toda actividad.

Este fermento intelectual produjo, aparte de Sócrates, multitud de personajes menores, los sofistas, cuyo impacto inmediato sobre la *pólis* fue aún más importante. El término «sofista» no tiene un sentido completamente peyorativo. Fue Platón quien se lo dio, pues a él le desagradaban tanto sus métodos como sus propósitos; ellos eran maestros y no

investigadores y así sus designios eran prácticos y no filosóficos. La palabra significa «maestro de *sophia*» y «*sophia*» es una de esas palabras griegas difíciles, que quiere decir «sabiduría», «inteligencia» o «destreza». Quizás «profesor» sería un aproximado equivalente moderno de «sofista». Existe una categoría similar —desde profesores de griego hasta profesores de frenología— y aunque algunos profesores investigan, todos enseñan y reciben paga por ello; esto constituía un gran reproche a los sofistas. Algunos de ellos fueron filósofos serios, educadores o eruditos; otros sólo mercaderes que profesaban la enseñanza del sublime arte de medrar. ¿Quiere usted mejorar su memoria? ¿Quiere usted ganar 1.000 libras por año? Un sofista se lo enseñará mediante una gratificación. Los sofistas iban de ciudad en ciudad, disertando sobre su tema particular —algunos dispuestos a hablar sobre cualquier cosa— pero siempre por una suma convenida. Eran inmensamente populares entre los jóvenes ambiciosos o indagadores, y el efecto de su enseñanza puede señalarse en dos casos importantes.

En primer término, ellos, como Sócrates, criticaban la moralidad tradicional. Algunos hicieron serios intentos para darle un fundamento sólido. Otros enseñaban nuevas y excitantes doctrinas, como Trasímaco, que figura en el libro primero de la República. Este Trasímaco es representado como un hombre obstinado e impaciente que tiene ideas confusas sobre la Justicia. Veamos un caso claro y preciso. Apremiado a formular su propia definición, de manera concreta, exclama: «La justicia es simplemente el interés del más fuerte». Un hombre más grande que éste, Protágoras, sostuvo que no existían el bien y el mal absolutos: «El hombre es la medida de todas las cosas». Esto significa que la verdad y la moral son relativas. Los que hemos visto el mezquino uso

que se ha hecho de la doctrina científica de la supervivencia del más apto, podemos imaginarnos sin demasiada dificultad el empleo que harían de esta frase los hombres violentos y ambiciosos. Cualquier iniquidad podía así revestirse de estimación científica o filosófica. Todos podían cometer maldades sin ser enseñados por los sofistas, pero era útil aprender argumentos que las presentasen como bellas ante los simples.

Pero los sofistas que no reflexionaban sobre problemas éticos producían un efecto igualmente perturbador. La educación había sido una consecuencia de la vida de la *pólis*, por consiguiente, común a todos. Los hombres con capacidad natural llegaban más lejos que los demás, pero todos estaban en el mismo terreno; la *pólis* seguía siendo una. Con el advenimiento de los sofistas, la educación se volvió especializada y profesional, accesible sólo a los que podían y querían pagar por ella. Por primera vez se abría una brecha entre el ilustrado y el ignorante, con el resultado lógico de que las clases educadas en las diferentes ciudades empezaron a sentir que tenían más en común entre ellas que con los no educados de su propia ciudad. La Cosmópolis se acercaba. Entre las artes prácticas enseñadas por los sofistas la más importante era la retórica. El arte de la persuasión, tan importante para el griego, había sido analizado, elaborado y reducido a un sistema. Hasta entonces esto había dependido de la agudeza natural y la práctica; ahora podía enseñarse, mediante un estipendio. Este cambio fue aceptado con entusiasmo. Los atenienses, que ya se complacían en el discurso bien urdido y bien expresado, se deslumbraron —al menos por un tiempo— con el estilo conceptuoso y la sutil argumentación inventados y enseñados por estos profesionales. Se hicieron así, como les dijo Cleón, más

diletantes que ciudadanos; mientras tanto el hombre común, derrotado en el debate y rechazado en su petición, se quejaba del modo como se había pervertido la justicia. (Las Nubes de Aristófanes es una muestra de ello). Si uno no aprendía el nuevo estilo, estaba, o podía estar, en seria desventaja en el caso de tener que pleitear con su conciudadano. He aquí el mismo fenómeno que ya hemos visto antes: el experto avezado, el especialista, no tiene cabida natural en la *pólis,* y cuando aparece, como sucede en tantos sectores de la vida en el siglo V, se debilita la cohesión o se exceden los límites naturales de la ciudad.

Capítulo X

LA MENTE GRIEGA

Ahora que hemos estudiado, muy brevemente, la historia de los griegos hasta el virtual término de la ciudad-estado, podemos hacer una pausa y examinar el carácter del pensamiento griego y algunas de sus realizaciones durante este período.

El sentido de la totalidad de las cosas es quizás el rasgo más típico de la mente griega. Ya hemos encontrado alguna notables expresiones de esto: la resolución con que Homero, pese a su amor por el detalle particular y el carácter individual, encierra firmemente esta tendencia dentro de un marco universal; la versatilidad con que tantos griegos ejercieron diversas funciones a la vez, tal como Solón, que es político y reformador económico, hombre de negocios y poeta; el modo en que la propia *pólis* se convierte no en una máquina de gobernar, sino en algo consustanciado con la vida integral. El pensamiento moderno divide, especializa, piensa en categorías; el instinto griego era lo opuesto; prefería adoptar los puntos de vista más amplios, ver las cosas como un conjunto orgánico. Los discursos de Cleón y Diodoto mostraban precisamente lo mismo: los problemas particulares deben ser generalizados.

Trataremos de ejemplificar esta «totalidad» un poco más, empezando con una cosa tan griega como el propio idioma.

El que empieza a aprender griego se halla en constantes dificultades con algunas palabras que, según él piensa, deben ser simples, y en realidad lo son, pero al principio parecen inesperadamente difíciles. Tal es la palabra *kalós* y su contrario *aiskhrós*. Le dicen que la primera significa «bello».

Él conoce su equivalente latino *pulcher* y se queda tan feliz. Lee *kalé pólis,* «una hermosa ciudad»; Homero llama a Esparta *Kalligýnaikos,* «ciudad de hermosas mujeres»; hasta aquí todo marcha bien. Pero luego lee que la Virtud es «bella», que es «bello morir por la patria», que el hombre de alma grande «se esfuerza por alcanzar lo bello»; también que una buena arma o un puerto espacioso son «bellos». Llega así a la conclusión de que el griego tenía un punto de vista esencialmente estético de las cosas. Esta conclusión se ve confirmada cuando halla que la palabra *aiskhrós,* en latín *turpis,* entre nosotros «ruin» o «desdichado», significa también «feo», de modo que un hombre puede ser ruin no solo en su carácter sino en su aspecto. Es sumamente encantador de parte de los griegos el convertir la Virtud en Belleza y el Vicio en Fealdad.

Pero el griego no procedía así en realidad. Somos nosotros quienes forjamos esta interpretación al dividir los conceptos en categorías diferentes, aunque quizás paralelas: lo moral, lo intelectual, lo estético, lo práctico. El griego no lo hacía, incluso los filósofos se resistían a ello. Cuando Platón hace a Sócrates empezar un argumento diciendo: «Estarás de acuerdo en que existe algo llamado *tò Kalón*», podemos estar seguros de que va a despistar al interlocutor deslizándose, sin esfuerzo, de *kalón,* «bello», a *kalón,* «honrado». La palabra significa en efecto algo así como «digno de cálida admiración», y puede usarse indiferentemente en cualquiera de estas categorías, como la palabra inglesa *fine*. Tenemos en nuestro idioma vocablos como éstos: «malo», por ejemplo, puede aplicarse a la conducta, a la poesía o al pescado, y en cada caso significa algo distinto, pero en griego es habitual este negarse a especificar la significación.

La palabra *hamartía* significa «error», «falta», «crimen» o «pecado» literalmente, significa «errar el blanco», «un tiro

fallido». ¡Mejor suerte otra vez! Esto parece confirmarse cuando hallamos que algunas virtudes griegas parecen ser tan intelectuales como morales, circunstancia que las hace intraducibles, ya que nuestro vocabulario debe distinguirlas. Tenemos la palabra *sophrosyne,* literalmente «disposición total» o «disposición invariable». Según el contexto significará «sabiduría», «prudencia», «moderación», «castidad», «sobriedad», «modestia» o «autodominio», es decir, algo íntegramente intelectual, moral, o intermedio. La dificultad con esta palabra, como con *hamartía,* consiste en que nosotros pensamos más fragmentariamente. *Hamartía,* «un mal tiro», no significa «mejor suerte otra vez»; significa más bien que un error mental es tan culpable, y puede ser tan mortal como un error moral. Para completar nuestra educación, hallamos que en sectores donde usaríamos términos intelectuales, en la teoría política, por ejemplo, el griego usa palabras cargadas de contenido moral. «Una política agresiva» es posiblemente *adikía,* injusticia, aun cuando no sea *hybris,* «desenfrenada maldad»; mientras que «engrandecimiento» o «explotación» es *pleonexía,* «intento de obtener más de lo que corresponde», lo cual es juntamente un error intelectual y moral, un desafío de las leyes del universo.

Volvamos a Homero por un momento. El poeta de la *Ilíada* tenía lo que algunos extraviados actuales piensan que es la cualidad más necesaria para un artista: conciencia de clase. Escribía solo sobre reyes y príncipes; el soldado común no desempeña ningún papel en su poema. Además, esos reyes y príncipes están retratados vivamente con todas las limitaciones de su clase y su tiempo; orgullosos, feroces, vengativos, bravos en la guerra aunque la odien. ¿Cómo pudo ser que estos héroes se convirtieran en ejemplares y en una inspiración viviente para la burguesía que vino después?

Porque, por ser griegos, no podían considerarse a sí mismos más que en un contexto lo más amplio posible, es decir en su condición de hombres. Su ideal no encerraba nada específicamente caballeresco, como la Hidalguía o el Amor; ellos lo llamaban *areté,* otra palabra típicamente griega. Cuando hallamos esta palabra en Platón, la traducimos por Virtud y por consiguiente se pierde todo su sabor. «Virtud», al menos en algunas lenguas modernas, es casi siempre una palabra moral; *areté*, en cambio, se usa sin distinción en todas las categorías y significa «excelencia». Se halla, por supuesto, limitada por su contexto; la *areté* de un caballo de carrera es la velocidad; la de un caballo de tiro es la fuerza. Si se refiere a un hombre, en un contexto general, significará excelencia en las direcciones en que un hombre puede ser excelente: moral, intelectual, física o prácticamente. Así el héroe de la *Odisea* es un gran luchador, un astuto intrigante, un orador sagaz, un hombre animoso y experimentado que sabe que debe soportar sin muchas quejas lo que le envían los dioses: y puede construir y tripular un barco, hacer un surco tan recto como el que más, vencer a un joven bravucón en el lanzamiento del disco, desafiar a boxear a la juventud feacia, luchar o correr, desollar, despedazar y cocinar un buey, y ser conmovido hasta las lágrimas por una canción. Es, en realidad, un hombre completo; posee una *areté* sobresaliente. Lo mismo sucede con el héroe del poema más antiguo, Aquiles, el más temible de los luchadores, el más veloz de los corredores, y la más noble de las almas. Homero nos dice, en un verso notable, cómo fue educado. Su padre confió el mozo al viejo Fénix y le pidió que lo enseñara a ser «un hacedor de discursos y un realizador de hazañas». El héroe griego intentó combinar en sí mismo las virtudes que nuestra propia edad heroica dividía entre el caballero y el clérigo.

Ésta es una razón por la cual la épica sobrevivió como la educación de una época mucho más civilizada. El ideal heroico de la *areté*, aunque firmemente arraigado en su propio tiempo y circunstancias, era tan profundo y amplio que podía llegar a ser el ideal de una época muy distinta.

En el pasaje que traduje de la *Ilíada* hay un detalle que me sorprende como sumamente griego. «Acongojóse el Pelida, y dentro del velludo pecho su corazón discurrió dos cosas: o… matar al hijo de Atreo o reprimir su furor». Tennyson, traduciendo a Virgilio, escribe refiriéndose a un momento similar:

Su rápida mente dividida entre esta y aquella dirección.

La mente no es seguramente el corazón; pero mucho nos asombraríamos si Tennyson, o Virgilio, al mencionar el corazón o la mente, hubieran hecho referencia al mismo tiempo a algún detalle físico del cuerpo en que se hallaban estos órganos. A Homero le parece muy natural informar que el pecho era peludo. Él ve simultáneamente al hombre completo. No vamos a insistir demasiado sobre esto, pero nos introduce en otro aspecto de esta totalidad del pensamiento, en que los griegos se diferenciaban agudamente de los «bárbaros» y de la mayoría de los pueblos modernos. La tajante oposición que el mundo cristiano y el oriental han establecido entre el cuerpo y el alma, lo físico y lo espiritual, era extraña para el griego, al menos hasta la época de Sócrates y Platón. Para el griego existía solo el hombre total. La idea de que el cuerpo es la tumba del alma la encontramos en algunos misterios religiosos griegos, y Platón, con su doctrina de la inmortalidad, distinguía, por cierto, entre cuerpo y alma; pero a pesar de todo esto, no es una idea típicamente griega. Para el griego el adiestramiento físico constituía una parte importante de la educación y no porque se dijera: «¡Cuidado,

no debe olvidarse el cuerpo!», sino porque solo podía ocurrírsele adiestrar al hombre total. Resultaba tan natural para la *pólis* tener sus gimnasios como poseer un teatro o barcos de guerra, y eran utilizados por hombres de toda edad, no solo para ejercicio corporal sino mental.

Pero son los Juegos, locales e internacionales, los que más claramente ilustran este aspecto de la mente griega. Suele reprocharse entre nosotros el que un hombre «haga de los juegos una religión». El griego no procedía así, sino en forma tal vez más sorprendente: convertía los juegos en parte de su religión. Para ser más explícitos, los Juegos Olímpicos, el más grande de los cuatro festivales internacionales, eran celebrados en honor de Zeus en Olimpia; los Juegos Píticos en honor de Apolo, los Juegos Panatenaicos en honor de Atenea. Además, se realizaban en recinto sagrado. El sentimiento que impulsaba esto era perfectamente natural. El torneo constituía un medio para estimular y desarrollar la *areté* humana, y a la vez, una digna ofrenda al dios. Asimismo, se celebraban juegos en honor de un héroe muerto, como en el caso de Patroclo en la *Ilíada*. Pero como la *areté* es tanto de la mente como del cuerpo, no existe la menor incongruencia o afectación en combinar los certámenes musicales con los atléticos; uno entre tocadores de flauta era un punta original de los Juegos Píticos. ¿Acaso no era Apolo el «Señor de la Lira»?

Los juegos estaban destinados a poner a prueba la *areté*, la *areté* del hombre completo, no una habilidad meramente especializada. Las habituales pruebas eran una carrera, de unos 200 metros, la gran carrera (2,5 kilómetros), la carrera con coraza, el lanzamiento del disco y la jabalina, el salto en largo, la lucha, el boxeo (muy peligroso) y la carrera de carros. El gran acontecimiento era el *péntathlon*: carrera, salto,

lanzamiento del disco y la jabalina, y lucha. Si uno vencía en todo esto, podía considerarse un hombre. No hace falta decir que la carrera hoy llamada Maratón fue desconocida hasta los tiempos modernos; los griegos la habrían juzgado una monstruosidad. En lo que respecta a la destreza de los campeones modernos en juegos como el golf o el billar, los griegos la habrían admirado intensamente y considerado como una cosa excelente… para un esclavo; claro está, siempre que a uno no se le ocurriera nada mejor para su esclavo que adiestrarlo en esas actividades. Para un griego era imposible adquirir una pericia de este tipo y al mismo tiempo vivir la vida que corresponde a un hombre o a un ciudadano. Este sentimiento sustenta la observación de Aristóteles según la cual un caballero debe saber tocar la flauta, pero no demasiado bien.

El vencedor en uno de los grandes juegos era un Hombre. Se le consideraba, además, un Héroe, y como tal recibía el homenaje de sus conciudadanos. Se le tributaban honores públicos, los cuales podían incluir el privilegio de comer en el ayuntamiento por el resto de sus días a cuenta del erario público (algo para complementar la corona de olivo silvestre), y, especialmente entre los dorios, cundió la costumbre de encomendar a un poeta que escribiese un himno coral en su honor, para ser ejecutado en un banquete o en algún festival religioso. Así sucede que de los dos poetas más majestuosos y serios de la primera mitad del siglo V, Esquilo y Píndaro, este último nos es conocido enteramente (salvo algunos fragmentos de otros poemas) como escritor de odas de victoria. A nosotros nos resulta extraño que un poeta de esta jerarquía escribiese odas a los atletas. Lo más sorprendente es encontrar en una de esas odas, pasajes como éste:

Quien obtiene de pronto un noble premio
en los fecundos años de juventud

se eleva lleno de esperanza; su hombría adquiere alas;
posee su corazón algo superior a la riqueza.
Pero breve es la duración del deleite humano.
Pronto se derrumba; alguna horrible decisión lo quita de raíz.
¡Flor de un día! Esto es el hombre, una sombra en un sueño.
Sin embargo, cuando el divino esplendor lo visita,
un resplandor brillante se cierne sobre él, y la vida es dulce.
—Egina, amada madre, guía a la ciudad por el camino de la libertad.
por medio de Zeus, y con el favor de Éaco el Héroe,
y Peleo, y el fuerte Telamón, y Aquiles.

Esto es gran poesía, aun desgajada de su original griego. Para hallar un digno paralelo, hay que acudir al Eclesiastés. Ésta es la conclusión de una oda escrita para celebrar la victoria obtenida en una lucha en Delfos por un mancebo de Egina. No todas las odas de Píndaro son tan sombrías como ésta. Cuando la escribió ya era un anciano y los de Egina —un amable pueblo dorio que el poeta quería mucho— estaban amenazados por los atenienses; de aquí la solemne invocación final a los héroes de Egina. Pero tampoco esta seriedad es infrecuente. Píndaro no piensa en el simple acontecimiento atlético —que nunca condesciende a describir— sino en la *areté* que ha mostrado el vencedor. Nada más natural para un poeta griego que pasar de ésta a cualquier forma de *areté*, ya sea en el individuo o en la *pólis*. La victoria está vista en su contexto más amplio.

Para Píndaro, la excelencia física, moral e intelectual —y, agréguese, la simple riqueza— eran partes de un todo; razón, quizás, por la cual puede Píndaro hacer sentir, con su gran poder de atracción, que él es el único verdadero poeta que jamás haya escrito. Esta suprema concepción de los Juegos, aunque trasmutada por Píndaro en algo más elevado que la idea del hombre común, era bastante real; mas a pesar de ello no cesaba de ser «flor de un día». «Un resplandor brillante se cierne sobre él, y un esplendor divino», pero esta fusión

completa de lo físico, lo intelectual, lo moral, lo espiritual y lo sensorial se disgrega. Unos veinte años después de la muerte de Píndaro, Eurípides escribió un fragmento demoledor sobre los vencedores olímpicos, hombres de fuerza muscular, si bien carentes de inteligencia, que reciben adulaciones de una ciudad sin contribuir a ella con nada; y el propio Píndaro escribió una oda, la única superficial entre las suyas, para un tal Jenofonte de Corinto, que parece haber sido un deportista semiprofesional, cazador de premios y nada más.

Este instinto para ver las cosas como una totalidad es la fuente de la cordura esencial de la vida griega. Los griegos tenían sus pasiones; sus anales políticos no están más libres del paroxismo y de la ferocidad que los de otros pueblos; los famélicos exiliados solían arruinar su ciudad si lograban regresar y gobernar, fuesen oligarcas o demócratas. Pero su norma, en todas sus actividades, era un prudente equilibrio. Es difícil recordar a algún griego a quien pueda considerarse como fanático; los excesos religiosos de Oriente o de la Edad Media no tienen cabida en la vida de la Grecia clásica, ni tampoco los menos interesantes excesos de nuestra época, tales como el mercantilismo. El griego conocía el éxtasis místico, y lo buscaba, en los cultos de Dionisio, pero esto era parte de un definido esquema de las cosas. Tiene una gran significación la leyenda religiosa de que durante tres meses al año Apolo abandonaba a Delfos y Dioniso ocupaba su lugar. Eurípides bosqueja el retrato de un exaltado: Hipólito, el puro y virginal adorador de la diosa virgen Artemisa, que no honra a Afrodita, la diosa del amor. La Edad Media hubiese hecho de él un santo, Eurípides lo convierte en un trágico inadaptado; el Hombre debe rendir culto a ambas diosas, aunque puedan parecer antagónicas. Hipólito es destruido por Afrodita, a quien desprecia, y su Artemisa nada puede hacer

para protegerlo.

Debemos ahora considerar otro aspecto de la mentalidad griega, su firme creencia en la Razón. Hay una graciosa, aunque posiblemente apócrifa, historia de un filósofo chino a quien se preguntó sobre qué reposaba la tierra. «Sobre una tortuga», dijo el filósofo. «¿Y sobre qué reposa la tortuga?» «Sobre una mesa», «¿Y sobre qué la mesa?» «Sobre un elefante». «¿Y sobre qué descansa el elefante?» «No sea preguntón». Sea o no chino, lo cierto es que este cuento no es helénico. El griego jamás dudó ni por un momento de que el universo no es caprichoso: obedece a la Ley y, por consiguiente, es susceptible de una explicación. Hasta en el prefilosófico Homero encontramos esta idea, pues detrás de los dioses (si bien a veces identificado con ellos) hay un poder sombrío que Homero llama *Anánke*, la Necesidad, un orden de las cosas que ni siquiera los dioses pueden infringir. La tragedia griega está forjada sobre la fe en que la Ley reina en los asuntos humanos y no el azar. En el *Edipo Rey*, de Sófocles —para tomar un ejemplo un tanto difícil—, se profetiza antes del nacimiento de Edipo que él matará a su padre y se desposará con su madre. Ejecuta estas dos cosas, ignorándolo por completo. Pero la obra sería una tontería si la interpretamos como que el hombre es juguete de un destino maligno. Lo que Sófocles quiere decir es que en la más compleja y aparentemente fortuita combinación de acontecimientos existe un designio, aunque no podamos llegar a comprenderlo. Como los dioses pueden ver el designio total, Apolo pudo vaticinar lo que haría Edipo. En Esquilo, la Ley es más simple: es la ley moral. El castigo sigue a la *hýbris* como la noche al día. Por esta firme fe en la Ley considera Whitehead a los poetas trágicos griegos, más que a los filósofos primitivos, como los verdaderos fundadores del

pensamiento científico.

Pero podemos ejemplificar esta instintiva creencia en la Razón más fácilmente a partir de los primitivos filósofos, por escasa que sea nuestra información sobre ellos.

La especulación griega sobre el origen y naturaleza del universo de ningún modo comienza donde la mayoría de las historias de la filosofía la hacen comenzar, es decir con Tales de Mileto, pero sin duda él fue el primero que expresó sus ideas en términos lógicos y no mitológicos. Tales, en su condición de mercader, había viajado a Egipto y allí aprendió algo de la matemática egipcia y de la astronomía caldea. Los caldeos habían llegado a un considerable conocimiento de la conducta de los fenómenos celestes, aunque el motivo que los impulsó a ello no fue la mera curiosidad. Eran un pueblo práctico: utilizaban la astronomía para algo tan importante como la regulación del calendario; además, lo mismo que nuestros lectores de los periódicos dominicales, deseaban conocer lo que sucedería próximamente y suponían que las estrellas se lo contarían. (Los griegos —en la época clásica— tenían un formal desprecio por la astrología.) Los caldeos habían alcanzado excelentes resultados en la aritmética comercial, así como los egipcios lo habían hecho en la geometría práctica. («Geometría» es en griego «medida de la tierra».) Los egipcios constituían un pueblo muy inteligente; habían medido la pendiente del Nilo sobre una extensión de 1.100 kilómetros con un error de solo unos pocos centímetros; y habían descubierto, y utilizado, la solución del problema según el cual, en un triángulo rectángulo, el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los dos catetos. Los griegos no habían logrado nada comparable a esto; su pensamiento había permanecido, invariablemente, aferrado a los problemas morales, religiosos y sociales. La

especulación sobre el universo físico se había dedicado más al inútil problema de cómo éste había llegado a la existencia que a la forma como marchaba.

Lo que sabemos de Tales es muy poco, extraído de posteriores filósofos e historiadores de la filosofía, pero es muy significativo. Había aprendido bastante astronomía como para predecir que durante el año 585 el sol sufriría un eclipse total. El eclipse se cumplió puntualmente, en el día que para nosotros es el 28 de mayo. Aplicó sus conocimientos de geometría al problema de medir la distancia de un buque en el mar, y se dice que también contribuyó al progreso del arte de la navegación y perfeccionó el calendario. Era, sin duda, un hombre práctico; y —como buen griego— se interesaba en la política, pues (según Heródoto) sugirió a las desordenadas ciudades jónicas que debían formar una liga política con su centro en Teos. Se cuenta de Tales la habitual historia del profesor distraído: que una vez iba caminando y por mirar al cielo se cayó en un pozo; pero Aristóteles refiere una historia de otra índole, en que aparece como un filósofo no tan desinteresado. Se le reprochaba a Tales que perdiese el tiempo en tareas ociosas. Por consiguiente, previendo por ciertas señales que la próxima cosecha de aceitunas sería abundante, adquirió anticipadamente una concesión sobre todas las prensas o lagares de Lesbos. Cuando llegó la abundante cosecha y todos quisieron obtener su aceite en seguida, tuvieron que acudir a Tales por el lagar. Demostró así que un filósofo puede ganar bastante dinero, si es que juzga conveniente hacerlo.

Mas lo importante que hizo Tales fue formularse una simple pregunta y dar una respuesta incorrecta. La pregunta era: ¿De qué está hecho el mundo? La respuesta: De agua.

Hay aquí muchos puntos interesantes. El primero es la

simple formulación de la pregunta. Estos griegos, pese a ser hombres prácticos, tenían pasión por hacerse preguntas inútiles. Así, por ejemplo, Heródoto va a Egipto, allí encuentra un dios que (para él) es Heracles, pero mucho más antiguo. Llega a la conclusión de que los griegos conocieron a Heracles a través de los egipcios, y así, ansioso de aclarar el enigma, hace un viaje especial a Tiro, donde se entera de que hubo un antiquísimo templo dedicado a este dios, y luego otro viaje a Tasos. Esta indagación, guiada solo por el desinterés, es característica de los jónicos en particular. Pero volvamos a Tales. Éste desea saber algo totalmente inútil —su pregunta jamás se le hubiese ocurrido a un romano— y presume que puede ser respondida. ¿Por qué método llegó a su respuesta? Lo ignoramos en absoluto, pero, puesto que conocemos el modo cómo trabajaban algunos de sus sucesores inmediatos, incluyendo al excelente Heródoto, podemos hacer algunas conjeturas. El agua es omnipresente; rodea la tierra, cae del cielo, brota del suelo. Además, forma deltas, como muy bien sabía Tales. También es un componente de muchos cuerpos, y tiene la propiedad de ser a su vez sólida, líquida o gaseosa. Con respecto a la común creencia de que estos primitivos especuladores griegos eran puramente teóricos, conviene señalar que Empédocles utilizó un odre de vino para probar que el aire era una sustancia material, y un reloj de agua para demostrar la presión atmosférica, y que Jenófanes fundamentaba una teoría de los cambios geológicos en la existencia de conchas marinas en las montañas y en las huellas de algas y peces observadas en las canteras de Siracusa. Estos hombres eran muy capaces de utilizar a la vez sus ojos y sus mentes, y no necesitamos suponer que la respuesta de Tales se basaba sólo en el razonamiento abstracto.

Pero lo más significativo de todo es el hecho de que él supusiese que, a pesar de las apariencias, el mundo no consistía en muchas cosas sino en una sola. Y aquí encontramos un aspecto permanente del pensamiento griego: el universo, tanto el físico como el moral, no debe ser solo racional, y por consiguiente cognoscible, sino también simple; la multiplicidad aparente de las cosas es sólo superficial. Veremos en seguida que los dramaturgos griegos pensaban precisamente del mismo modo: «No te distraigas en la variedad y riqueza aparentes de la vida, desciende a la verdad simple». Si Tales hubiese conocido a un químico del siglo XIX y le hubiese oído decir que existían sesenta y siete elementos (o cualquier otro número), hubiese objetado que esa cantidad era excesiva. Más, por el contrario, si hubiese cambiado ideas con un físico del siglo XX y éste le hubiese explicado que los elementos son en verdad combinaciones distintas de una sola cosa, él hubiese replicado: «Esto es lo que sostuve siempre».

Antes de abandonar a Tales quizás sea necesario señalar su completa liberación de cualquier forma de misticismo religioso, contrariamente a lo que podía esperarse de un pensador cuyos predecesores se han expresado todos en términos mitológicos. No nos hubiera sorprendido si este filósofo hubiese afirmado que los elementos del mundo eran tres o siete o algún otro número sagrado. Nada de esto se ve entre los jónicos, aunque hay un misticismo bastante fuerte en una escuela que mencionaremos en seguida: los pitagóricos.

Es imposible dar un resumen escueto del curso seguido por el movimiento filosófico iniciado por Tales. Podemos, sin embargo, mencionar algunos de sus desarrollos; en todos se advertirá una gran audacia de pensamiento. Es como si la mente humana dejara de hacer y empezara a nadar, y nadase con asombrosa seguridad.

Anaximandro fue el sucesor inmediato de Tales, otro hombre práctico. Hizo el primer mapa y condujo una colonia desde Mileto a Apolonia. Parece que sostuvo que la suprema realidad física no podía ser ella misma una de las sustancias físicas, y así sustituyó el agua por «algo indefinido», sin propiedades, pero que contenía «oposiciones» dentro de sí, tales como lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco. Mediante estas oposiciones, y por la influencia de un movimiento eterno, los objetos de los sentidos son formados de lo Indefinido y a él vuelven cuando se destruyen. Tuvo también la concepción de un equilibrio de fuerzas en la naturaleza, que expresa con el término *díke*, el cual en un contexto diferente significa «justicia». El movimiento eterno estaba representado como un remolino o vórtice con la tierra en el centro, una idea que capacitaba a Anaximandro para mejorar la doctrina de Tales de que la tierra (plana) reposa sobre el agua; Anaximandro sostenía que aquélla se halla libremente suspendida en el espacio, equidistante en cualquier dirección de la periferia del vórtice.

Éste era un notable adelanto, y la libertad del pensamiento de Anaximandro se advierte sin esfuerzo en sus especulaciones sobre el origen de la raza humana, que la mitología derivaba indirectamente de los dioses y los Titanes. Este jónico suponía que todas las criaturas vivientes surgieron del agua cuando ésta se evaporó por la acción del sol, que el hombre fue en un origen un pez. Aquí hemos de advertir, para ilustrar su capacidad mental, que este filósofo no se limitó a aceptar una nueva y quizá adversa hipótesis, constreñido por un cúmulo de pruebas científicas que no podría rebatir, pues hasta la fecha en que Aristóteles dio a conocer sus trabajos se careció, sobre estos temas, de un conjunto de hechos observados y clasificados. Por otra parte, su teoría no es un

hallazgo fortuito. Se basa, parcialmente, sobre el razonamiento puro. Los demás animales muy pronto se bastan a sí mismos, el hombre necesita de un largo período de lactancia; no habría sobrevivido, si siempre hubiese sido así; por consiguiente —y éste es el punto interesante— el hombre se ha desarrollado de otros animales. Distintas conclusiones son lógicamente posibles, pero sucede que Anaximandro había observado las costumbres del tiburón liso (Galeus levis), un pez que tiene caracteres mamíferos. Ignoramos qué otros argumentos pueden haberlo impulsado, pero podemos ver que fue una síntesis del razonamiento puro con la observación lo que lo llevó a establecer una teoría que provocó espanto cuando fue repetida a nuestros abuelos. Una mayor confianza en la razón se dio en la escuela eleática, especialmente en Parménides y Zenón, el inventor de las famosas paradojas. Éstos sometieron las teorías físicas de los jónicos a un examen lógico, y, por razonamiento metafísico, llevaron a la teoría atómica. La reflexión de Parménides puede formularse así; el no-ser no es; es decir que la nada no es. Por consiguiente, lo que es, es eterno, pues si así no fuera, debería haber surgido de la nada o terminar en ella; y la nada no existe. El movimiento es una ilusión, pues una cosa solo puede moverse avanzando en el espacio vacío, es decir en la nada. La materia es uniforme, pues no puede mezclarse con la nada para rarificarse; el Universo es un *plenum* inmóvil, uniforme, esférico.

Un absurdo, naturalmente, pero el investigador moderno no desdeña el resultado negativo. La investigación de las leyes de la lógica fue un resultado del pensamiento de Parménides; el otro fue la teoría de Leucipo y Demócrito, quienes aceptaron la concepción de Parménides sobre el universo, pero postularon un número infinito de ellos y también un

espacio vacío en que pudieran moverse. Éstos eran los átomos, que constituían todo lo que existe y que se reunían y separaban de nuevo por un movimiento natural.

Otro problema debatido fue la naturaleza, y también la posibilidad del conocimiento. Había sido universalmente aceptado que la Realidad constituía algo estable, pero Heráclito, un escritor oscuro y sibilino, sostuvo la alarmante doctrina según la cual era verdad lo contrario; la esencia del universo es el cambio; todo se halla en estado de constante fluir. No se puede entrar dos veces en el mismo río, pues la segunda vez no es ya el mismo, proposición que un sucesor enmendó agudamente: «No se puede estar una sola vez en el mismo río», pues éste cambia mientras uno está en él. ¿Se puede sostener que una cosa es, si siempre se está convirtiendo en algo diferente? ¿Es posible formular un juicio firme sobre cualquier cosa? Esta filosofía de Heráclito tuvo una profunda influencia sobre Platón, pues la distinción entre el cambiante, imperfecto y esencialmente incognoscible mundo de los sentidos y el invariable, perfecto y cognoscible mundo de la Realidad es el fundamento del platonismo.

No solo los filósofos tienen este hábito mental de desdeñar lo que está en la superficie —las apariencias transitorias de las cosas, su multiplicidad y variedad— y tratan de llegar a la simple realidad interior. ¿Acaso no encontramos algo similar en la escultura griega, la cual, por lo menos hasta comienzos del siglo IV, no intentó para nada representar al individuo y en cambio se esforzó en perfeccionar su representación del atleta o el dios? También encontramos algo parecido en la tragedia griega. Entre el drama griego y nuestro drama clásico existe la misma diferencia que entre la arquitectura griega y la gótica, y estas diferencias esclarecen el hábito mental a que nos referimos.

La arquitectura gótica se complace en la multiplicidad, en los mayores contrastes de luz y sombra, en la ornamentación que extiende sobre todo el dominio de la naturaleza: pájaros, animales y flores, figuras de reyes, santos y ángeles y también figuras grotescas. Igualmente la tragedia isabelina, en su apiñado y variado escenario, presenta toda la complejidad y riqueza de la vida: reyes y ciudadanos, consejeros y soldados, amantes, cómicos, niños, hadas. Todo está allí. Se ha dicho que una catedral gótica nunca está terminada, y, a la inversa, Shakespeare ha sido a menudo abreviado; pero ¿quién podría agregar algo a un templo griego que no fuese una excrecencia superflua, o cortar una escena de un drama griego sin volverlo ininteligible?

La razón de estas diferencias no reside en que los griegos tuvieran un superior sentido de la forma, o una imaginación inferior o sintiesen menos intensamente el goce de vivir, sino que pensaban de manera distinta. Tal vez un ejemplo aclare esto. El lector debe considerar, teniendo en su mente los dramas históricos de Shakespeare, el único drama griego existente sobre un asunto histórico, los *Persas* de Esquilo, escrito menos de diez años después del acontecimiento de que trata, y representado ante el pueblo ateniense que tan importante papel desempeñó en la lucha, y por añadidura, justamente al pie de la Acrópolis que los persas habían saqueado y profanado. Cualquiera de los dramaturgos isabelinos nos hubiera presentado un panorama de toda la guerra, sus momentos de desesperación, esperanza y triunfo; veríamos en escena a los conductores que planearon la victoria y algunos de los soldados que la obtuvieron. En los *Persas* no vemos nada de eso. La escena transcurre en la capital persa, la acción es vista solo con ojos persas, se simplifica tanto el curso de la guerra que la batalla naval de Artemisio no es

mencionada, ni tampoco la heroica defensa de las Termópitas, y ni un solo griego es llamado por su nombre. El contraste no podría ser más completo.

Alegar que el escenario ateniense y la forma dramática griega no permitían un tratamiento realista de la guerra, es sin duda cierto, pero no bastante convincente. El verdadero punto de la cuestión está aquí en que tanto el escenario como la forma dramática son lo que son, debido a que los autores no tenían deseo alguno de ser realistas. Son los dramaturgos quienes hacen el teatro y la forma dramática y no el teatro y la forma los que mandan a los dramaturgos. Pero todos los detalles de la obra nos resultan naturales y también necesarios, cuando comprendemos que Esquilo no tenía intención de escribir una pieza «histórica», sino un drama sobre la idea de que la *hýbris* (en este caso el imperdonable desafío de Jerjes a la voluntad de los Cielos) siempre es inexorablemente castigada. En el drama, Jerjes es vencido por Zeus, los griegos no son más que intermediarios, y también la verdadera alma de Grecia. Esquilo dramatiza no el hecho, sino su significación esencial; y si los acontecimientos históricos, en alguna circunstancia, no expresan con bastante claridad la situación íntima, Esquilo los modifica, ejemplificando así por anticipado la afirmación de Aristóteles de que la poesía es más filosófica que la historia.

Ya empezamos a percibir la conexión entre muchas de las cualidades del griego, entre su confianza en la Razón, su extraordinario sentido de la forma, su amor por la simetría, su propensión creadora o constructiva, su tendencia a confiar en el razonamiento a *priori* Sin duda hay varios senderos que atraviesan esta selva de nociones, pero así como hemos recorrido la época de Tales a Esquilo, sigamos desde este punto.

He insinuado que el instinto que impulsó a los primeros filósofos a través del aspecto exterior de la naturaleza hasta una supuesta realidad y unidad que estaban debajo, es el mismo que muestra el poeta trágico que no dramatiza el curso de la guerra, sino que usa los hechos de ésta —algunos de ellos — a fin de presentar lo que él juzga ser su auténtica significación. Así pues, porque el artista griego siempre percibe la realidad de esta manera, él, en un sentido especial, construye y crea constantemente. Es muy cierto que todos los artistas realizan esto, pero no todos lo hacen del mismo modo. Hay una diferencia sustancial entre brindar un cuadro de la vida forjando una síntesis, mediante la selección significativa, la combinación y el contraste, e interpretarla a la manera griega. Lo uno lleva a la variedad y a la expansión, lo otro a la sencillez y a la intensidad. Como el griego no intenta dar un cuadro representativo de la vida, sino expresar una concepción, lo más enérgica y claramente que pueda, la forma lograda es mucho más lógica y tensa. Quizás contribuya a aclarar este aserto una comparación entre dos dramas que tienen en común su utilización de un enorme material histórico: *Antonio y Cleopatra* y *Agamenón*. Shakespeare toma su asunto de Plutarco y, dicho en pocas palabras, pone en su drama lo que halla en este autor. Plutarco, como historiador, refiere en el curso de su narración que uno de los capitanes del Pompeyo le sugirió el ingenioso plan de embarcarse con los triunviros y arrojarlos al mar. Shakespeare lee esto, intuye que constituiría una buena escena y lo pone íntegramente en su drama. No está muy claro lo que esto tiene que hacer con la trágica pasión de Antonio y Cleopatra (que es, a mi parecer, de lo que trata la pieza), pero contribuye a dar profundidad y perspectiva a todo el espectáculo, y como existen ciertamente seres brutales como Menas, no hay nada que replicar. En lo que respecta al *Agamenón*, me costaría un larguísimo párrafo

resumir lo más brevemente posible el material legendario utilizado realmente por Esquilo: el rapto de Helena, la expedición a Troya y su triunfo, la historia de Casandra, el asesinato de Agamenón y de Casandra, incluso la lucha en la generación anterior entre Ateo, el padre de Agamenón, y su propio hermano. Vemos aquí la extensión del material, pero la intriga es muy breve. Se anuncia que Agamenón regresa al hogar, luego aparece y trae consigo a la princesa cautiva Casandra; su mujer Clitemnestra los mata a los dos; ella dice que él lo merece por haber sacrificado su hija a Artemisa para que esta expedición se emprendiera; más tarde su amante, Egisto, viene a decir que él lo merece, por una razón distinta. Esto es todo. Tanto Esquilo como Shakespeare disponían de un extenso y complejo relato para trabajar sobre él. La diferencia reside en que Esquilo rompe el suyo en fragmentos y con ellos empieza a construir un drama sobre cierta concepción de la justicia: en pocas palabras, que la justicia retributiva aplicada como venganza lleva al caos. Su estructura no es el relato, sino aquella concepción. Desecha los restos de la historia que no le interesan, por ejemplo, el relato de la guerra o la seducción de Clitemnestra por Egisto, y en cambio emplea los que desea, pero no en orden cronológico, sino en el que a él le conviene. (Podía tratar la historia de este modo porque su auditorio ya conocía su plan general. Una gran ventaja de utilizar el mito consistía en que el dramaturgo se libraba de la tediosa tarea de la exposición.) En este sentido especial, crea algo nuevo; la Forma está totalmente bajo su control. Su tema, el crimen castigado por el crimen que a su vez debe ser castigado por otro crimen, el poeta lo expone una primera, una segunda, una tercera vez, en una tensión siempre creciente, y el resultado es una estructura lógica, bella y poderosa. Todas las tragedias griegas están así forjadas sobre una concepción única y nada se

admite que no contribuya directamente a ella. En realidad, en las obras griegas es Menas el que es arrojado al mar. De aquí la fuerza y claridad de estos dramas. Se ha dicho que hay tantos Hamlets como actores capaces de representar ese papel; esto no podría decirse de ninguna tragedia griega. La relación entre el sentido y la forma es tan lógica que puede desecharse sin ninguna duda cualquier interpretación torcida. Si ella no da cuenta de todos los detalles del drama, es falsa, pues la interpretación verdadera lo explica todo.

Tal es, a mi parecer, el origen de la lógica y la claridad, tan evidentes en el sentido griego de la forma. El artista tiene una idea nítida de lo que va a decir y domina por completo su material. Es igualmente evidente el amor griego por la simetría. Esto tiene algunas ramificaciones interesantes; adonde quiera que miremos hallamos la atracción del modelo y del equilibrio. Observemos primero uno o dos sectores en que tal cosa salte a la vista. Ya hemos mencionado la arquitectura. La irregularidad del plan que se da en casi todas las catedrales góticas sugiere a nuestras mentes la idea de energía dinámica, de vida; a una mente griega esto sólo le sugeriría algo detestable, una imperfección. El edificio perfecto, ejecutado como ha sido concebido, será naturalmente simétrico. Ahora vayamos a la prosa griega, con su pasión por el equilibrio y la antítesis, a menudo empleadas hasta el exceso. En los buenos escritores o hablantes, la antítesis procede directamente de la agudeza de la inteligencia que analiza una idea en sus partes componentes. (Un buen ejemplo es una anécdota sobre Temístocles que sería una lástima no citar en algún lugar de este libro, pues es archigriega. Un hombre envidioso de una isla insignificante, llamada Sérifo, dijo a Temístocles que éste debía su fama no tanto a sus propios méritos como al hecho de ser ateniense.

«Algo de eso hay —respondió Temístocles—, yo nunca habría llegado a ser famoso si hubiera sido de Sérifo, y tampoco hubieras llegado tú si fueras ateniense». Pero a veces, incluso en Tucídides, la segunda parte de la antítesis es puramente formal, y en el estilo en prosa elaborado por algunos sofistas, la antítesis, reforzada por paralelismos de todas clases, incluyendo el ritmo, se vuelve inexpresablemente tediosa. El vicio estilístico griego no era la incapacidad formal sino el formalismo espurio.

Pero al griego no sólo le complacía que sus creaciones fuesen simétricas o arquetípicas; también creía que el universo en su conjunto debía ser proporcionado. Esto era lógico. En las obras del Hombre, la Razón y la Perfección asumen una forma armónica; el Hombre es parte de la Naturaleza; por consiguiente también ésta, al estar basada *ex hypothesi* sobre la Razón[38], será simétrica.

No faltan indicaciones sobre la proporción de la naturaleza. En el curso del año la oscuridad equilibra la luz y el frío hace otro tanto con el calor. Hasta los vientos inconstantes observan una estabilidad general y los movimientos regulares de las estrellas eran conocidos desde hacía mucho tiempo; sólo escapaban los planetas, los astros «errantes». Simetría, Ley y Razón no son sino aspectos distintos de una misma cosa.

Por el consiguiente el griego tendía a imponer normas fijas donde en realidad no se encuentran, así como se fundaba en la Razón allí donde hubiese sido más prudente utilizar la observación y la deducción. Los primitivos geógrafos son una prueba de esto. Heródoto en Egipto fue sugestionado enormemente por el Nilo y realizó todas las indagaciones que pudo sobre sus fuentes. Alguien le contó una historia, de origen desconocido, sobre ciertos jóvenes aventureros de una

tribu que vivía cerca de Sirtin (el Golfo de Sutra). Estos jóvenes emprendieron la marcha hacia el sur a través del desierto de Libia y, después de un peligroso viaje, fueron conducidos por unos pequeños hombres negros (los Pigmeos). Detrás de la ciudad de éstos corría un gran río, en dirección de oeste a este, lleno de cocodrilos. El informante de Heródoto sospechaba que este río fuese el Nilo y —decía Heródoto— «la razón lo apoyaba». La razón es la simetría natural, pues así como el Nilo divide en dos el África, también el Danubio divide en dos a Europa, y la boca del Danubio es directamente opuesta a la del Nilo. El Danubio nace en el lejano oeste, «entre los celtas, junto a la ciudad de Pirene», dice Heródoto, que había oído el nombre de los Pirineos, pero los asimilaba a un lugar o a un pueblo. Nada entonces más congruente que el Nilo, por su parte, tuviese también su fuente, lo mismo que su desembocadura, opuesta a la del Danubio. Esta manera de reflexionar es muy característica de la primera época de la geografía griega; el que hizo la tierra, cualquiera fuese, la hizo correctamente, es decir en forma simétrica.

El otro punto, el que los griegos utilizasen el Logos donde deberían haber utilizado métodos científicos, puede ejemplificarse con una controversia en la historia de la medicina griega.

> *Hay escritores de medicina que consideran, como la base de su estudio, algunas hipótesis elegidas arbitrariamente —lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco—; cualquiera cosa que les parezca conveniente. Así reducen el número de las causas de enfermedades o de muerte entre los hombres, convirtiéndolos todas en una. Estos autores están equivocados en muchas de sus formulaciones* [39]*, pero su peor error es que están ejerciendo un arte muy importante.*

Así empieza un ensayo *Sobre la medicina antigua,* el cual ha llegado hasta nosotros con el nombre de Hipócrates de Cos, la figura más importante en la medicina del siglo V. Si Hipócrates escribió o no en realidad este ensayo es cosa que

ignoramos y que carece de importancia; lo significativo es la protesta del científico contra el filósofo *a priori*. Este último, que llegaba a la medicina de las vastas regiones de la filosofía natural (tal cual ellos la entendían), forjaba «Hipótesis» generales —no hipótesis científicas, que son teorías provisionales urdidas para explicar los hechos observados—, sino generalizaciones sin apoyo, semejantes a los axiomas matemáticos. Esto —agrega nuestro escritor— se compadece muy bien con los impenetrables misterios como los que suceden en el cielo o debajo de la tierra, pero no es el modo de ocuparse de un «oficio» (o un «arte», pues la palabra griega *tékhne* significa ambas cosas). La base de la medicina —prosigue diciendo— es conocida desde hace largo tiempo, tanto por sus principios como su método. Este método ha facilitado muchos descubrimientos excelentes, y lo que falta será descubierto, si el investigador competente no ignora lo que ya se ha aprendido y establece en ello la base de sus estudios posteriores. Pero el hombre es a la vez la víctima y la causa del error, puesto que rechaza y desprecia estos principios metodológicos e intenta proseguir la investigación de otra manera. Tal camino es intransitable y yo probaré por qué.

Esto equivale a decir que, en una ciencia en que existía la posibilidad de establecer un cuerpo de verdades, mediante la observación y el experimento, hubo griegos que pudieron mostrar su espíritu científico. Ya vemos esto en la descripción que hace Tucídides de la peste. Relata menudamente sus efectos físicos, y también sus consecuencias mentales y morales, e inicia su descripción con estas palabras: «Cualquiera, sea médico o profano, puede opinar sobre el origen probable de la peste y sobre las causas que, según él, han producido semejante desorden. Por mi parte, describiré

solamente cómo fue y señalaré los síntomas que permitirían reconocerla si alguna vez volviese, pues yo fui atacado por ella y observé personalmente a otros que la padecieron».

Ésta es la actitud científica; Tucídides no entrará en generalizaciones sin apoyo. ¿Puede darse algo más científico que el siguiente pasaje de los Preceptos?[40]

> *En medicina se debe prestar atención no a la teoría plausible* (logismós)*, sino a la experiencia, y a la razón* (lógos) *juntamente… Estoy de acuerdo con la teorización, siempre que se base en hechos, y efectúe de manera sistemática sus deducciones de lo observado… Pero las conclusiones extraídas de la sola razón no prestarán ningún servicio, sólo servirán las extraídas de los hechos observados.*

De esta cuidadosa observación de los hechos tenemos una excelente muestra en las *Epidemias*, aparentemente el registro de casos de un médico viajero. El escritor muestra su vigor expositivo. En primer lugar anota el tiempo reinante, luego establece el curso general de la enfermedad de sus pacientes, señalando la edad, sexo y otros detalles que pueden ser importantes. Doy el siguiente ejemplo típico porque es breve y señala el nombre de un interesante lugar:

> *El joven que se hallaba enfermo en el Mercado de los Mentirosos empezó a tener fiebre después de correr y hacer ejercicios físicos fuera de lo habitual. Primer día: desarreglos intestinales, frecuentes aunque no muy abundantes; evacuaciones biliosas, orina escasa, negruzca, insomnio, sed. Segundo día: todos los síntomas empeorados; excreciones más desfavorables, insomnio, trastornos mentales, ligero sudor. Tercer día: malestar, sed, náuseas, agitación constante, dolores, delirio, extremidades lívidas y frías; hipocondrio constreñido en ambos lados y más bien fláccido (?). Cuarto día: insomnio, empeoramiento. Quinto día: muerte. Alrededor de los 20.*

Hay un estudio crítico de las *Epidemias*, escrito en el siglo XIX (citado por el doctor Jones), que es sugestivo porque demuestra que su autor no ha entendido en absoluto el sentido de la obra. Para este comentarista el médico anónimo que compuso las *Epidemias* es deliberadamente un impasible testigo del sufrimiento humano y nada hace para mitigarlo. En efecto, menciona una o dos veces su tratamiento —por

ejemplo, «los fomentos calientes no daban ningún alivio»—pero la verdad es que él escribe como patólogo más que como médico y se atiene a este punto. En este caso, el griego era más científico de lo que creía su crítico moderno.

Estas citas muestran claramente que había griegos que entendían y seguían procedimientos científicos, pero que otros utilizaban simples métodos *a priori*. Citemos al doctor Jones: «Cuando el origen divino de la enfermedad fue poco a poco descartado, se hizo sentir otro elemento, igualmente perturbador, y opuesto al progreso de la medicina científica. La filosofía desalojó a la religión. La filosofía griega buscaba la uniformidad en la multiplicidad de los fenómenos, y el afán de hallarla llevaba a la conjetura y al desprecio de los hechos con el intento de bosquejar una teoría omnicomprensiva. El mismo impulso que llevó a Tales a afirmar que todo era agua, condujo al autor de un tratado que figura en el corpus hipocrático a sostener que todas las enfermedades eran causadas por el aire. Como dice Daremberg, los filósofos trataban de comprender la naturaleza mientras cerraban sus ojos». No se piense que los griegos fueron los únicos en obrar así. La mente humana es muy propensa al emocionante ejercicio de saltar por encima de los obstáculos como si no existieran. La teoría medieval de la música, por ejemplo, estaba a veces tan complicadamente confundida con la doctrina de la Trinidad que hoy nos resulta un tanto incongruente.

Pero no nos creamos superiores a aquellos griegos que «cerraban sus ojos». Ellos mantenían, en cambio, sus mentes muy abiertas, y aunque sus ojos cerrados hayan atrasado el desarrollo de la ciencia, sus mentes abiertas los guiaron a dominios igualmente importantes: la metafísica y la matemática.

La matemática es quizás el más característico de los descubrimientos helénicos, y uno de los que más entusiasmo provocó en ellos. Comprenderemos mejor a quienes cerraban sus ojos ante los hechos, si no olvidamos la convicción griega de que el universo es un conjunto lógico, y por consiguiente simple (a pesar de las apariencias) y probablemente simétrico, y luego tratamos de imaginarnos el impacto que la matemática elemental produjo en sus mentes.

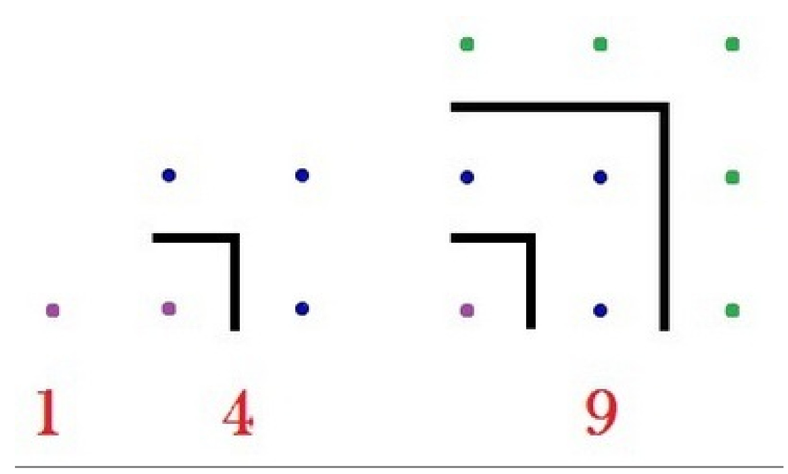
Sucede que yo mismo (si puedo ser personal por un momento) tuve una experiencia parecida con una investigación matemática que me quitó el sueño. (Los lectores especialistas en esa disciplina pueden sonreír.) Quería saber cual era la diferencia entre el cuadrado de un número y el producto de sus dos número más cercanos. 10 × 10 da 100, y 11 × 9 = 99, uno menos. Fue interesante hallar que la diferencia entre 6 × 6 y 7 × 5 era la misma, y con creciente entusiasmo descubrí, y demostré algebraicamente, la ley por la cual este producto debe ser siempre uno menos que el cuadrado. El paso siguiente consistía en considerar la conducta de mostrarían los productos sucesivos calculados partiendo desde el cuadrado inicial, a cuya base se le fuera sumando y restando sucesivamente una unidad; y con gran satisfacción me revelé a mi mismo todo un sistema de comportamiento numérico acerca del cual mis profesores de matemática me habían dejado (me complazco en decirlo) en la más completa ignorancia. No sin asombro forjé la serie 10 × 10 = 100: 9 × 11 = 99; 8 × 12 = 96, 7 × 13 = 91… y hallé que las diferencias eran sucesivamente, 1, 3, 5, 7, …: la serie de los números impares. Más maravilloso fue el descubrimiento de que si cada producto sucesivo era restado del original 100, se producía la serie 1, 4, 9, 16… Nadie me había dicho nunca y yo no lo había sospechado, que los números forjaran entre sí

estos graves y hermosos juegos, de la eternidad a la eternidad, independientemente (en apariencia) del tiempo, el espacio y la mente humana. Era una impresionante ojeada en un universo nuevo y perfecto.

Entonces comprendí cómo se sentirían los pitagóricos cuando realizaban estos mismos descubrimientos, en vano en lo que a mi respecta. La suprema y simple Verdad que los jónicos intentaron encontrar en lo físico fue en efecto el Número. ¿No sostenía Heráclito que todo cambia siempre? Pues aquí hay cosas que no cambian, entidades que son eternas, libres de la carne que se corrompe, independientes de los sentidos engañosos, perfectamente captables por medio de la mente. Además, como el Número se concebía en forma espacial, estas entidades matemáticas poseían una cualidad que los griegos atribuían a las cosas perfectas: la simetría; en ellas el Logos era un arquetipo. Podemos ejemplificar esto invirtiendo la serie establecida antes. La serie de los números cuadrados puede obtenerse sumando los sucesivos números impares:

$$1^2 + 3 = 2^2;\ 2^2 + 5 = 3^2;\ 3^2 + 7 = 4^2\ldots$$

Para los pitagóricos estos hechos constituían paradigmas, pues su pensamiento matemático estaba forjado en términos geométricos; de ahí el «número cuadrado»:



El posterior pensamiento de los griegos penetró en este mundo nuevo, a medida que su intuición descubría que bajo la apariencia múltiple subsiste la simplicidad; que gobierna la ley y no el cambio; que el universo se basa en la razón y que, mediante el razonamiento, puede descubrirse su íntima realidad. El camino hacia la verdad no corre a través de los sentidos sino a través de la mente.

Esta creencia se veía fortalecida por la índole geométrica de la Naturaleza. Algún pitagórico debe de haber observado la estructura geométrica de las flores y de los cristales. No hay constancia de esto, pero captamos los ecos del entusiasmo suscitado cuando la escuela descubrió las bases matemáticas de la armonía musical. Para una mente alejada de estas disciplinas, parece un milagro de coincidencia que lo que el oído percibe como la misma nota una octava más alta sea producida por una cuerda exactamente la mitad de larga, el caso más simple de una serie de razones matemáticas que son también intervalos musicales. En esto el griego veía mucho más que una coincidencia y mucho más que un interesante hecho de física. La mente griega —de acuerdo con lo ya dicho — tendía a discurrir según analogías, a saltar por sobre los obstáculos. La verdadera razón de tal conducta residía en su

convencimiento de que todo el Universo, o la Naturaleza, es una unidad que incluía el universo físico, moral y religioso juntamente. Si recordamos estos antecedentes, si tenemos presente que los griegos consideraban la moral como un punto medio entre contrarios, una adecuada «sintonización», una armonía del alma; si pensamos en el gran papel que en la educación griega desempeñaba la *mousiké* (la cual incluía la poesía y la danza), y asimismo, que las relaciones matemáticas ya habían sido descubiertas en el universo físico, entonces podemos comprender cómo los pitagóricos, entusiasmados por sus investigaciones sobre las propiedades de la cuerda afinada, dieron un salto y dedujeron que también les sería posible hallar una base matemática para la religión y la moral. Desarrollaron así una doctrina mística de los números según la cual dios, o el Bien, era 1, la Unidad; la Justicia el 4, el siguiente número cuadrado, y así sucesivamente. Era un intento osado; pero la historia humana ha mostrado cuánto más fácil es regir el universo físico que el universo moral. Platón fue un ferviente estudioso de matemática. Sobre el dintel de la Academia se leía:

ΜΗΔΕΙΣ ἈΓΕΩΜΕΤΡΗΤΟΣ ΕΙΣΙΤΩ

lo cual, interpretado, quería decir «Se requiere un certificado en matemática»; y uno de sus dichos era; «Dios está siempre practicando Geometría», expresión filosófica, similar en su inspiración a aquella que provocó en Heródoto la conjetura ya mencionada sobre el Nilo. Pero junto con el impulso matemático, Platón combinó la convicción socrática de que el adecuado estudio de la humanidad es el Hombre, y el supremo Bien para el Hombre. Heredó también el método dialéctico de Sócrates, es decir, la búsqueda mediante la indagación lógica de la definición integral, del *lógos* de las virtudes. Creía, como Sócrates, que la Virtud es conocimiento;

que un hombre que sabe lo que es la virtud por fuerza la practicará, ya que ella, por ser buena, es necesariamente preferible a lo que es malo. Con respecto a ese punto quizás sea cierto que Sócrates y Platón desdeñaron la endeblez de la voluntad, pero también es cierto que nosotros subestimamos lo que ellos querían significar con el «conocimiento». Platón, lo mismo que algunos de sus predecesores, señalaron una tajante diferencia entre conocimiento y opinión. El conocimiento no es lo que se ha dicho, mostrado o enseñado a un hombre; solo puede ser lo que él ha extraído de sí mismo mediante una pesquisa larga y rigurosa. Además, solo lo permanente, y no lo transitorio, puede ser materia de conocimiento; solo lo que «es» y no los objetos de los sentidos que se están siempre convirtiendo en alguna otra cosa. En realidad, Platón llega a una posición no muy alejada de la del salmista que dice: «El conocimiento de Dios es el comienzo de la sabiduría», aunque se aproxime a ella por un camino muy diferente. El conocimiento de «lo que es» llega solo a través de una vida de esfuerzo intelectual, cuya introducción es el estudio de la matemática, pues ésta, aparta la mente de los toscos objetos de los sentidos y la guía a la contemplación de las cosas más reales. Solo con la mente podemos aprehender las realidades invariables; los sentidos únicamente pueden mostrarnos copias provisionales e imperfectas de la realidad. De estas Realidades, o Ideas, la más alta es el Bien, y aunque Platón no identifica formalmente el Bien con Dios, habla de su naturaleza divina en tales términos que la identificación formal variaría las cosas muy poco.

Tal es el Conocimiento cuya posesión aparta al hombre del mal; es el Conocimiento del Ser, del Bien, virtualmente, de Dios. Es algo más rico y amplio que nuestro común «conocimiento» puramente intelectual; pues su fuerza

impulsora es una pasión tanto moral como intelectual, y su objeto es la Verdad que lo abarca todo; pertenece en efecto al mismo orden de cosas, aunque sea de especie diferente, que el estado de gracia cristiano. He aquí la culminación de la búsqueda efectuada por los pensadores griegos, en favor de la íntima realidad, el *lógos*. El verbo era Dios.

Capítulo XI

MITO Y RELIGIÓN

El objeto de este capítulo no es resumir una parte amplia y compleja de la vida y el pensamiento griegos, sino simplemente explicar ciertas aparentes contradicciones que pueden perturbar al lector.

Hemos empleado algún tiempo en desarrollar la idea de que el griego procuraba por instinto la unidad y el orden en el universo, y esto podría hacernos esperar que fuese monoteísta. Y en cambio, hallamos que profesa el más exuberante politeísmo. Incluso en los tiempos clásicos, en los días de la cultura ilustrada, los poetas parecen inventar nuevos dioses sin pensarlo dos veces: la Esperanza o el Temor, o una docena de tales concepciones, pueden convertirse en dioses sin que nadie se sorprenda. Todos sabemos que San Pablo (inexactamente traducido por la Versión Autorizada) encontró a los atenienses «muy temerosos de Dios», pero en realidad temían a una multiplicidad de dioses. Además hemos visto, así lo espero, que el fondo de la poesía y el arte clásicos es sumamente serio. No es que carezca de alegría y encanto, mas su cualidad saliente es el sentido de responsabilidad moral. Sin embargo, los mitos sobre los cuales este arte se basa parecen de una impudicia increíble. Las innumerables historias de caprichos, brutalidades y enamoramientos divinos, pueden inducirnos a creer que los griegos formaban un pueblo que juzgaba sus deberes morales con harta ligereza. Pero esta impresión resultaría falsa en absoluto.

Éstas son dos serias dificultades. La explicación consiste, brevemente dicha, en que la palabra griega *theós* no significa Dios; en que, en la época primitiva, el vínculo entre teología y

moralidad no era lo que nosotros pensamos que debería ser —en realidad no existía virtualmente ninguna relación—; y en que tomamos los mitos en su mal sentido y nos aproximamos a ellos por el extremo erróneo, puesto que el primer encuentro queda reducido a una información sobre sus aspectos más tardíos y triviales. Aunque no siempre seamos conscientes de ello, iniciamos el conocimiento de este elemento de la vida griega con Ovidio y las posteriores fuentes helenísticas. Mas, para entender bien el mito, es indispensable remontarse a su origen y no limitar el estudio a su etapa final.

Veamos primero el politeísmo. Los griegos de la edad arcaica parecen haber pensado sobre los dioses tanto como cualquier otro pueblo primitivo. Nuestra vida se halla en realidad sujeta a fuerzas exteriores que no podemos dominar —el tiempo atmosférico, por ejemplo— y estas fuerzas son *theói*, dioses. Todo lo que podemos hacer es tratar de estar en buenas relaciones con ellos. Tales potencias son por cierto heterogéneas y arbitrarias; la lluvia cae tanto sobre el justo como sobre el réprobo. Entonces hay otros poderes —o así lo esperamos al menos— que nos protegerán: los dioses de la tribu, del clan, de la familia, del hogar. Estos integrantes invisibles del grupo social deben ser tratados con escrupuloso respeto. Es necesario ofrendar sacrificios a todos los dioses en la forma prescripta; cualquier irregularidad puede irritarlos. No resulta manifiesto, además, que ellos estén limitados por las leyes que rigen la conducta humana; en realidad, es obvio que algunas de las divinidades no lo están. Esto equivale a decir que no existe una relación esencial entre la teología y la moral.

Pero la índole del pueblo griego se advierte en el modo en que se desarrolló esta religión primitiva, aun en los tiempos prehistóricos. Entre sus parientes los latinos, los poderes

superiores continuaron siendo numerosos y anónimos y, mientras duró la religión, el ritual consistió en observar, con la exactitud más legalista, algunas fórmulas cuyo significado se había quizás olvidado. Existía un numen puramente imaginado, mal traducido por un término tan definido como «espíritu», al cual concernían casi todos los actos de la vida humana, desde el primer vagido del niño hasta la final desaparición en la tumba; y si los ritos se cumplían con estrictez nada más importaba. Entre los griegos, las cosas sucedían de manera muy distinta. En primer término, su sentido plástico y vivamente dramático los impulsó a representar a esos «poderes» en una forma semejante a la humana. Los dioses se convirtieron, por así decirlo, en reyes sublimados. En segundo lugar, el impulso hacia la unidad y el orden redujo el número de dioses y los agrupó en una familia y un consejo de familia. Bastará con un ejemplo de tal agrupamiento. El gran dios tribal o nacional, Zeus, era también un dios celestial. Había además una deidad, *Herkêios*, que protegía el hérkos de un hombre, o sea el «recinto de su granja». Estos dos dioses se convirtieron en uno solo, bajo el nombre de Zeus Herkêios; *Herkêios* se transformó así en un simple adjetivo, un aspecto especial de Zeus en esta función particular de defender el recinto.

Pero este impulso fue más lejos. Aunque algunos de estos poderes parezcan anárquicos y en ocasiones en evidente conflicto entre si, no obstante existe un ritmo regular en el universo que puede forzarse, pero nunca romperse. En otras palabras, hay un poder superior a los dioses; éstos no son omnipotentes. Este poder sombrío era llamado *Anánke* «lo que debe ser», o *Môira*, «la fatalidad distribuidora». Esta concepción de un poder universal e impersonal contiene el germen tanto de la religión como de la ciencia.

La próxima etapa consiste en la combinación de la teología con la moral; por supuesto que el proceso no es tan claro y sistemático como un breve resumen lo haría suponer. El griego nunca se mostró tan respetuoso de las formas como el romano. Podemos advertir por lo menos dos modos en que fue salvado el abismo entre la religión y la moral. El sacrificio a los dioses exigía una estricta pureza ceremonial; así por ejemplo, un hombre que había derramado sangre no podía tomar parte en ellos hasta que estuviese purificado. Era natural que con el tiempo esta divina exigencia de pureza exterior se extendiese a la pureza interior. Asimismo, ciertas ofensas que la ley humana no podía castigar ni los hombres percibir, fueron puestas bajo la sanción divina. En las condiciones primitivas, el que estaba fuera de la ley, el refugiado, carecía de protección legal, y las personas humildes no podían obtenerla con facilidad. Por consiguiente el suplicante, el forastero, el mendigo eran considerados como seres que estaban al cuidado especial de los dioses. El perjurio es una ofensa que a veces resulta imposible probar; por tal causa es de las que repugnan particularmente a la divinidad. Sobre todo, los griegos se negaban en forma terminante a distinguir entre la Naturaleza y la naturaleza humana. Así, pues, las fuerzas que rigen el universo físico deben regir también el universo moral. Por este tiempo los dioses se han espiritualizado; *Anánke* o *Môira* son ahora no ya los superiores de Zeus, sino la expresión de su voluntad; y otros poderes divinos, como las Furias o las Erinias que castigan la violencia y la injusticia, son sus leales agentes.

Pero ¿no había discrepancia entre tal concepción de Zeus y los mitos que lo representaban como violento, irascible, enamorado? La había, en efecto. Pero antes de hablar de discrepancias, debemos indagar cómo nacieron los mitos.

Dos clases de mitos no nos interesan aquí, el histórico o pretendidamente histórico, como el ciclo troyano, y fábulas como la de Perseo que cortó la cabeza de la Gorgona, las cuales son mitos populares, Märchen, cuentos de hadas, como la historia de Jack y el tallo de la haba. Nos interesan cosas tales como el derrocamiento y la mutilación de Cronos por su hijo Zeus, y la enorme cantidad de diosas, ninfas y mujeres mortales que fueron sucesivamente amadas por Zeus y Apolo. Son historias que nos desorientan y ofendían a los griegos en días de mayor reflexión. ¿Cómo surgieron?

En general, estos relatos asumían el carácter de interpretaciones de las cosas, representaban el color y el movimiento con que los griegos revestían lo más saliente de su experiencia vital y cuya expresión simbólica se veía impulsada por su inteligencia.

Eran explicaciones. Había un gran número de prácticas religiosas y tradiciones vagamente recordadas que requerían un esclarecimiento, y como se había olvidado la verdad, fueron reemplazadas por la ficción. Los párrafos precedentes solo han podido dar una idea muy imperfecta de la complejidad de la religión prehistórica en Grecia. Hablamos en general del politeísmo entre los primitivos griegos, pero pensemos en que estos «primitivos griegos» no constituían una nación coherente, sino pequeños grupos de personas que durante siglos se empujaron y molestaron mutuamente, yendo a los tumbos de un lado a otro y reanudando siempre contactos con nuevos vecinos. Pensemos también que sólo las religiones muy desarrolladas son exclusivas e intolerantes: las religiones como el judaísmo, el cristianismo, el mahometismo. Una religión politeísta es naturalmente hospitalaria con los nuevos dioses. Restos de la primitiva raza griega que se establecían entre nuevos vecinos, o imponían su dominio

sobre ellos, seguían, por supuesto, con sus propias deidades, pero también solían honrar a las deidades ya existentes en la localidad. Así —para tomar un ejemplo entre mil— en Amicla, cerca de Esparta, se celebraba un festival llamado Hiacintia, en el cual eran honrados juntamente Jacinto y Apolo. El principal rasgo del sombrío ritual de Jacinto consistía en verter libaciones en el suelo; el segundo de los tres días festivos estaba dedicado a Apolo y era mucho más alegre. El origen remoto de este doble festival reside seguramente en que un pueblo nuevo, adorador del olímpico Apolo, se estableció en Amicla, entre gente cuya religión era completamente distinta, pues rendía tributo a un dios terreno y no a un dios celestial. La piedad y la prudencia impedirían menospreciar el culto ya existente; por lo tanto se unieron el viejo y el nuevo. Con el paso de las generaciones, el origen de este doble culto fue olvidado, como sucedió también con la existencia de los dioses terrenos. Pero el natural espíritu conservador y la piedad mantuvieron el rito vivo. ¿Qué pasó entonces? El verter las ofrendas en el suelo sólo podía ya encerrar el sentido de un homenaje rendido a alguien que estaba muerto; y como Apolo tomaba parte en el festival de Jacinto, el Jacinto muerto era un amigo dilecto de Apolo. Surgió así el relato explicativo: Jacinto había sido un joven amado de Apolo, a quien éste mató accidentalmente mientras lanzaba un disco. Jacinto, como ya hemos visto, no es una palabra griega, ni tampoco el culto de un dios griego de la tierra. En este rito y en esta historia tenemos, por lo tanto, una prueba o un reflejo de la fusión de dos culturas totalmente diferentes.

Muy a menudo la deidad primitiva fue una diosa, en cuyo caso resultaba natural convertirla en la esposa del nuevo dios. Si era un dios, como Jacinto, podía llegar a ser el hijo de su

reemplazante, pero esto suponía una madre, alguna ninfa o diosa local. El resultado era muy natural y muy inocente; pero como algo similar sucedía en muchos de los innumerables valles e islas en que se establecieron los griegos, y como estos dioses sustitutos locales se identificaban cada vez más con Zeus y Apolo, resultó que Zeus y Apolo tuvieron una inmensa progenie en incontables diosas, ninfas o simples mujeres. Pero estos amores divinos fueron consecuencia fortuita, no la intención, de los mitos; y no ofendían el sentimiento religioso precisamente porque se sabía que representaban solo una explicación. No tenían ningún alcance dogmático, apologético o educativo; no iban más allá de «lo que se dice». Eran aclaraciones, y aunque se revistieron del prestigio de la tradición, ellas podían aceptarse o desecharse. Lo esencial consistía en honrar al dios mediante el rito; nada obligaba a creer en las historias que corrían sobre él.

Pero existía otro tipo de mito, mucho más tosco, que tenía distinto origen, aunque también se consideraba como una explicación. ¿Qué fue, por ejemplo, lo que motivó la invención de una historia sobre Zeus, que ofendía tan en lo íntimo a los griegos posteriores, según la cual éste derrocó violentamente a su padre Cronos y lo tuvo prisionero en las remotas profundidades del Infierno? Para decirlo en breves palabras, tales mitos constituyen un intento de abordar el origen de las cosas, primero del universo físico, y después de los dioses. En el comienzo existió el Caos, el «abismo tenebroso». Del Caos surgió la ancha y dilatada Tierra, la verdadera madre de todas las cosas, de los dioses y de los hombres. Ella produjo a Uranós (el Cielo), y la Tierra y el Cielo al unirse produjeron la Noche, el Día y una raza de seres monstruosos, imágenes estos últimos de fuerzas tanto físicas como psicológicas. Este gradual paso de la confusión al orden era expresado

naturalmente en términos humanos.

¿Por qué la Tierra y Uranós no siguieron engendrando esta prole primitiva? ¿Cómo llegó el orden? Uranós fue vencido y encadenado por un hijo nuevo y superior, Cronos, y en la plenitud del tiempo Cronos fue a su vez vencido y superado por Zeus, bajo cuyo mando se iniciaron el mundo y el orden moral que conocemos. Si fue Cronos hijo de Uranós y Zeus hijo de Cronos fue puramente accidental; no había nadie más de quien pudieran ser hijos. Sólo una época posterior y más artificiosa pudo insistir en este detalle y horrorizarse por la conducta tan «poco filial» de estos dioses.

El politeísmo griego fue entonces una religión «natural», que se volvió más compleja y politeísta por la dispersión de la raza griega, y por la unidad, al menos en ciertas partes de Grecia, de dos diferentes clases de religión, una vinculada con el grupo social, y otra relacionada con el culto de la naturaleza. El instinto griego en favor de la armonía y la lógica se advierte en la creación del sistema olímpico presidido por Zeus, el padre de los dioses y los hombres. En él, los dioses helénicos tribales y celestes, los dioses y diosas de la naturaleza, en apariencia no helénicos, toda una multitud de *dáimones* (espíritus y no «demonios») tales como las Erinias o «Vengadoras», las abstracciones personificadas como Díke (la Justicia) y Thémis (la Ley) fueron reunidos dentro de un sistema coherente. Este instinto se advierte también en el modo en que la moral, en su origen un asunto de carácter humano y social, es puesta bajo la protección de los dioses; también en la concepción unificadora de Anánke o Môira, originariamente superior a los dioses, pero luego identificada con la Voluntad de Zeus. Los numerosos mitos fueron explicaciones deliberadas de los más variados hechos y fenómenos y la vivaz imaginación griega no podía evitar el

darles una forma dramática y personal.

Pero cuando la religión y la moral empezaron a coincidir, cuando los dioses fueron no sólo poderes naturales, sociales y psicológicos, sino también poderes morales, el elemento amoral en el mito se convirtió en un obstáculo. Mostraba una contradicción que fue considerada de un modo distinto por los filósofos y por los artistas. Los artistas quitaron u olvidaron lo que no les agradaba y continuaron utilizando el resto con espíritu creador; los filósofos arrasaron con todo. Ya en el siglo VI un pensador jónico, Jenófanes, observó que si los asnos fuesen religiosos imaginarían a sus dioses con apariencia de tales animales. Lo mismo podía decirse del antropomorfismo que era el alma del mito. Hasta Eurípides, aunque era un poeta, condena «las despreciables historias de los poetas». Si un dios hace mal, no es dios; si desea algo, no puede ser dios, puesto que Dios es perfecto y completo. Platón condena a los poetas por propalar historias triviales, falsas y hasta perversas sobre los dioses, como ser que ellos luchaban entre sí o estaban sujetos a emociones como el pesar, la ira, el regocijo. Él no permitirá la enseñanza de Homero en su República; le irritaba que los poetas trágicos difundieran ideas indignas sobre la Deidad.

Bien pudiera ser que algunos poetas trágicos inferiores mereciesen la severa censura de Platón; pero en lo que atañe a los que conocemos, su reproche raya en el absurdo. Es el ataque contra el artista por parte de un filósofo que no admite que existan otros caminos hacia la verdad fuera del suyo propio. Es la reprobación de un filósofo rígidamente intelectual, más poeta que muchos, y creador de algunos de los más profundos y más hermosos mitos griegos[41]. «Hay una lucha permanente», dice Platón, «entre la filosofía y la poesía». Así aconteció por iniciativa de los filósofos y gran

parte de esta lucha se libró en el alma de Platón.

Pero los poetas no eran conscientes de esta pugna Píndaro, Esquilo, Sófocles, Eurípides fueron poetas filosóficos como nunca los hubo, y el mito, incluso el mito «inmoral», constituía su medio de inspiración. Es importante comprender cómo lo utilizaron. Vistas las cosas superficialmente, los autores dramáticos escribieron piezas «sobre» personajes mitológicos; en realidad, no procedieron así. Estos hombres no perdían su tiempo y el de su ciudad llevando a la escena figuras tomadas de un Arca de Noé, aunque algo de eso parecen creer los críticos que sostienen que ellos se veían «trabados» por los mitos que empleaban. Nada podría ser más falso y menos inteligente. Ellos construían sus dramas a partir de sus propias luchas con los problemas religiosos, filosóficos y morales de su época y se servían del mito como Shakespeare utilizaba a Holinshed, y con la misma libertad. Es muy conocida la historia de *Medea* de Eurípides. Medea, traicionada por su esposo Jasón, mata no solo a la nueva mujer corintia de Jasón, sino también a sus propios hijos que ha tenido de él. Este incidente central, el asesinato de los niños por su madre, fue invención de Eurípides; en versiones primitivas de la historia ellos son muertos por el pueblo de Corinto. Vemos así que, para expresar su propia concepción, Eurípides altera el mito completamente, mas con esto no pretendía, como parecen suponer algunos empresarios modernos, crear un papel para una actriz trágica, ni tampoco escribir un estudio psicológico un tanto improbable, sino demostrar cuán devastadora es, para el que la padece y para la sociedad, una pasión que no es regida por la razón. Asimismo Esquilo recurre a los mitos antiguos más violentos y les infunde una significación profunda. En *Prometeo* remoza el antiguo relato cosmogónico

de la guerra entre los dioses; según esta fábula Prometeo desafió a Zeus y padeció como consecuencia un tormento de por vida. En la *Orestía,* la exigencia que formula Artemisa a Agamenón, que él debe sacrificarle su hija, es un mito que procede de los remotos días en que se hacían sacrificios humanos; y los tratos de Apolo con Casandra, más adelante en el drama, no son menos sorprendentes. Sin embargo, estos mitos están firmemente estructurados en dos ciclos dramáticos —uno, por desgracia, incompleto— que se cuentan entre las supremas realizaciones de la mente humana, dramas sobre el nacimiento y crecimiento de la razón, el orden y la piedad entre los dioses y los hombres.

Y así podría continuarse y mostrar cómo en todos los dramaturgos, y también en Píndaro, en diferente manera, el mito siguió siendo vital y se colmó de un profundo sentido religioso y filosófico. Continuó siendo en esencia lo que siempre había sido, una explicación; pero ahora, en manos de estos poetas tan graves y poderosos, se convertía en una explicación de la vida y del alma humanas.

Pero el futuro del pensamiento religioso griego no residía en la mitología, ni en los dioses olímpicos, ni siquiera en los «misterios» más personales que complementaban los cultos olímpicos: yacía en los filósofos.

El elemento griego en el cristianismo es muy importante y deriva de Platón. El Zeus de Esquilo, tan puro y excelso, era todavía demasiado el dios de la «*pólis*» griega, como para que pudiera convertirse en el Dios de la humanidad; así como el Dios de los judíos no podía llegar a ser el Dios de los gentiles sin un cambio considerable. Fue la filosofía griega, especialmente la concepción platónica de lo absoluto, la deidad eterna, la que preparó al mundo para recibir una religión universal.

En lo que concierne al mito griego, algunos de los últimos dramas de Eurípides muestran cuánto se estaba desviando el centro de gravedad. El pensamiento serio empieza a encauzarse por senderos puramente filosóficos. La era de la elevada poesía toca a su fin; la clásica unidad de mito y religión se quiebra.

A fines del siglo quinto Eurípides (como puede verse en *Ion*, *Ifigenia en Táuride* y *Helena*) empieza a utilizar el mito en forma satírica, retozona o romántica. Estamos ante la etapa final del mito griego, la que, gracias a los poetas helenísticos y romanos, nos es más familiar. El divorcio entre el mito y el pensamiento se completó como consecuencia de las conquistas de Alejandro. Para los helenos que vivían en las nuevas ciudades griegas o semigriegas de Egipto o Asia, entre extranjeros y bajo el dominio de un rey remoto y poderoso, los dioses inmemoriales y las deidades locales de Grecia, sus propios ritos locales, les parecían lejanos y borrosos.

Así como entre nosotros se despierta el interés por el folklore cuando el pueblo es desarraigado de su terruño y hacinado en ciudades, del mismo modo en la nueva era helenística, en circunstancias en que los griegos se hallaban diseminados y la antigua vida concluía, las leyendas locales y los ritos de la patria fueron investigados y catalogados cuidadosamente; pero ya no eran mitos vivientes sino atractivas reliquias. Hacia ellos se volvieron ansiosamente los poetas y los artistas; poetas cultos —como algunos que hoy conocemos— que escribían no para una *pólis* viviente y visible, sino para un público debidamente educado, donde quiera que estuviese, diseminado por el ancho mundo nuevo.

Esta época alejandrina fue la que vio desarrollar la mitología como una manía literaria y artística, cuando las gratas o escandalosas historias de amores divinos y

metamorfosis extrañas eran narradas en versos elegantes por poetas que, por mala suerte, no encontraban inspiración ni auditorio para nada más importante. Ésta es la época que se interpone entre los griegos clásicos y nosotros y nos da la impresión de que los griegos eran irremediablemente frívolos. No faltaron en esta época pensadores serios, pero éstos fueron filósofos y científicos, no poetas.

El tratamiento que de los mitos hacen estos poetas es al principio muy grato, pero pronto se torna de una pesadez intolerable. Ha muerto lo que estaba vivo en Píndaro, en Esquilo, en Sófocles y en Eurípides.

Capítulo XII

VIDA Y CARÁCTER

Jenofonte, que llegó a ser capitán de los Diez Mil, fue desterrado de Atenas por razones que no están muy claras. Era amigo personal de Agesilao, rey de Esparta, y Agesilao encontró para él una pequeña finca en el Peloponeso, en un lugar llamado Escilunta, cerca de Olimpia. No era un sitio malo para vivir, si es que uno no podía estar en Ática, pues todos iban a Olimpia tarde o temprano. Aquí debe de haber escrito la mayoría de sus libros, incluso la *Anábasis*, y en ella —el relato de la expedición de Ciro y sus consecuencias— encuentra la oportunidad para describir su retiro campesino. Es ésta una de las pocas descripciones que tenemos de la vida en el campo. Del botín ganado por los Diez Mil, una décima parte se separó para Apolo y Artemisa; los generales eran severamente responsables de este dinero. Lo que Jenofonte recibió para Apolo lo entregó en Delfos, en el Tesoro de los atenienses; lo que correspondía a Artemisa de Éfeso (Diana de los efesios) se lo encomendó a un tal Mogabizo, sacerdote de Artemisa, cuando marchaba con Agesilao y el resto de los Diez Mil (ahora 8600) a una campaña contra Tebas, e incidentalmente contra Atenas. Pero él salió con vida de las operaciones, y Mogabizo, cuando vino a ver los juegos olímpicos, visitó a Jenofonte en su cercano retiro campestre y le devolvió el dinero de Artemisa. Con él Jenofonte compró un terreno en un lugar indicado por Apolo en Delfos. «Sucede que un río Selinunte cruza por esta propiedad y un río Selinunte corre también detrás del templo de Artemisa en Éfeso, y en ambos hay peces y crustáceos. En la finca de Escilunta hay caza, toda clase de presas que uno desee». Con

el dinero Jenofonte construyó también un altar y un templo, y del producto de la propiedad destinó un diezmo anual para suministrar un sacrificio para la diosa; y todos los ciudadanos y los vecinos, con sus mujeres, eran invitados al festival. A los asistentes la diosa les daba harina de cebada, pan, vino, tortas y una parte de los animales sacrificados de la dehesa sagrada y de los obtenidos en la cacería. Los hijos de Jenofonte iban a cazar antes del festival, junto con los de otros ciudadanos, y a ellos se unían los hombres que querían. La caza se realizaba a veces en el terreno sagrado, a veces en Fóloe, y consistía en osos, gacelas y venados. La propiedad estaba en la ruta que conducía de Esparta a Olimpia, a 4 kilómetros del templo de Zeus en esta última ciudad. Comprendía una pradera, unas colinas muy arboladas que mantenían jabalíes, cabras, vacas y caballos; de modo que hasta las bestias de carga de los asistentes tenían abundante alimento. En torno al templo había sido plantada una huerta con toda clase de árboles frutales. El templo era, en pequeña escala, igual al de Éfeso, y la estatua una copia de madera de ciprés de la estatua de oro que había allí. Junto al templo existía un pilar con esta inscripción; «Esta propiedad está dedicada a Artemisa. El que la posee y disfruta sus productos debe dar un diezmo todos los años y con lo que sobre refeccionar el templo: Si así no lo hace, la diosa lo tendrá en cuenta». He aquí un cuadro encantador de un aspecto de la vida campesina en una de las zonas más agradables de Grecia. Uno se imagina que los «ciudadanos y vecinos» se hallarían un poco confundidos por este extranjero tan importante que vivía entre ellos, un general que había traído a aquellos mercenarios desde el extremo del mundo, y tenía amistad con Agesilao de Esparta y estaba escribiendo un libro sobre ese acontecimiento. Preparaba también otros libros, según se decía, incluso uno o dos sobre un extraño ateniense —hombre oscuro, aunque

Jenofonte solía hablar a menudo de él—, un filósofo de tantos, al parecer, llamado Sócrates o algo así. Por cierto no había que dar mucho crédito a tales especies sobre Jenofonte, caballero sumamente devoto, muy prudente y práctico, aunque tal vez un poco puntilloso —siempre ponía tanta insistencia en que todo estuviera exactamente como él lo quería—. Esto se advierte muy bien en un folleto suyo, en griego titulado *Economía*, que quiere decir, a la letra, el cuidado de la casa y la propiedad. Está agradablemente escrito en forma de diálogo entre Sócrates y un terrateniente ateniense Iscómaco, y en esta ocasión es éste el que más habla. Iscómaco tiene algo que decir sobre la instrucción de la esposa. La suya no tenía quince años cuando se casó —las mujeres del Mediterráneo se casan temprano— y había pasado su infancia en un estricto aislamiento, de modo que ignoraba muchas cosas. Sabía cómo hilar con lana un vestido, cómo vigilar a las criadas en el telar; pero en lo demás, su marido debió instruirla, ofreciendo primero un sacrificio acompañado de oraciones, al cual se unió la esposa con una piedad muy jenofóntica. Luego él le indicó que la había elegido, y los padres de ella a él, como el compañero más agradable para el cuidado de la casa en común y para tener hijos que fuesen excelentes en todos los órdenes y les sirviesen como sostén en su vejez. La misión de él es vigilar lo que está fuera de la casa, y así nos enteramos de cómo deben escogerse el mayordomo y los trabajadores, y qué medios se emplearán para adiestrarlos y para que cumplan sus tareas con lealtad y contento; en tanto que la misión de ella es aprovechar lo mejor posible lo que él trae: Dios ha diferenciado cuidadosamente según esto las naturalezas respectivas del hombre y de la mujer, si bien en lo que respecta a las virtudes morales ambos están en iguales condiciones. La esposa es comparada a la abeja reina. Su deber es cuidar que lo que se destina para un año no se gaste en un

mes, que se hagan vestidos para los que necesitan, que los alimentos secos estén en buenas condiciones cuando se desean. Quizás sea menos grato su deber de cuidar los esclavos, cuando están enfermos; pero aquí la joven esposa se despoja de sus aprensiones. «Es ésta —dice ella— la tarea más placentera, pues los esclavos que son tratados bien suelen ser agradecidos y más adictos a mí que antes».

La enseñanza prosigue con observaciones sobre la instrucción de las criadas en las tareas domésticas, y luego llegamos a la casa en sí misma. Está arreglada con gran previsión y sin ninguna extravagancia. Todo cumple un propósito: cada cuarto parece atraer lo que está dentro de él. Así el más íntimo contiene los tapices y vasijas de mayor valor, por ser el más seguro. El grano está en el cuarto más seco, el vino en el más fresco, los jarrones finos y otras obras de arte en el cuarto mejor iluminado porque nos agrada mirarlos. La casa se halla ubicada hacia el sur, de modo que los cuartos de estar tengan sol en invierno y sombra en verano (sin duda tiene en su parte exterior un pequeño peristilo). Iscómaco insiste en el orden y la pulcritud. ¿Qué parecerían un ejército o un coro sin un orden estricto? Cuenta a su mujer que una vez vio un barco fenicio: sus diversos avíos se abarrotaban en un espacio sumamente pequeño, no mayor que un comedor de tamaño razonable, pero todo se encontraba al momento; en la mayor emergencia el marinero podía alcanzar lo que deseaba. La pulcritud es una cosa excelente. Los vestidos, los zapatos, hasta las cacerolas, lucen muy hermosos[42] cuando están bien arreglados.

En cuanto a su propia norma de vivir, Iscómaco explica a Sócrates que él se levanta temprano (es decir, al amanecer) de modo que si desea ver a alguien sobre cualquier negocio, es probable que lo encuentre en su casa y aproveche el paseo.

(Esto es mejor que esperar hasta que ya entrada la mañana se pueda encontrar al hombre en la plaza del mercado). Si no tiene negocios particulares en la ciudad, el criado saca su caballo y se dirige a la granja, mientras él camina para hacer ejercicio; esta práctica es mucho más provechosa que recorrer de arriba a abajo las columnatas de la ciudad. En la granja observa lo que hacen sus hombres, y si se le ocurre alguna mejora, la explica ante ellos. Luego monta su caballo y cabalga a campo traviesa como en la guerra, salvo que ahora cuida de no estropearlo. Después le entrega el caballo al mozo y regresa a la ciudad, a veces caminando, a veces corriendo, y se da un masaje; en efecto, terminado el ejercicio, el atleta se frotaba con aceite y lo quitaba con el estrigil, un utensilio de metal especialmente curvado. Luego de esto, Iscómaco toma su colación —la primera comida del día— y trata de no comer mucho. No sabemos lo que hace el resto de la jornada; posiblemente se ocupa de sus asuntos públicos y privados y de hablar con gente como Sócrates. Éste admira su modo de vivir: «No es extraño que seas considerado uno de nuestros mejores jinetes y uno de nuestros ciudadanos más ricos, pues atiendes ambas cosas con tanta diligencia». Aquí no se dibuja ninguna sonrisa sobre su rostro y tampoco sonríe Jenofonte.

¿Hasta qué punto es todo esto típico? Si tuviéramos mucho material de esta clase para compararlo, podríamos responder a la pregunta; pero no ocurre así. A mi parecer, no es típico ni mucho menos, dejando aparte el hecho de que Iscómaco es un hombre rico. Jenofonte tiene algo del siglo XVIII: su piedad cuidadosa, su amor por el orden, su eminente sobriedad, su afable insulsez. Hallaba grata la compañía de los espartanos; es posible que haya estado al servicio de los famosos Treinta Tiranos[43] que aterrorizaron a Atenas durante algún tiempo después de la Guerra del

Peloponeso. En suma, no era un ateniense típico y sería excesivamente ingenuo suponer que las opiniones sobre el matrimonio y la educación de las muchachas que atribuye al no muy brillante Iscómaco representaban la práctica habitual ateniense.

Ya volveremos sobre este punto. Hay por cierto dos detalles característicos: la ausencia de desayuno y la íntima relación entre la vida del campo y la de la ciudad.

Acabamos de ver un fragmento de la vida campesina en los primeros años del siglo IV, si bien por los ojos de un general retirado que sentía cierta predilección por la historia y por la filosofía de tono menor. ¿Podremos penetrar realmente en el campo, entre los pastores de las montañas o los granjeros que trabajaban en los valles remotos? Es muy difícil. No tenemos referencias como las que brinda la Edad Media sobre los monasterios y castillos feudales y que tanto divierten a los historiadores de ese período. La literatura de la ciudad-estado nunca fue gárrula o discursiva. Sabemos de festivales rústicos, no todos tan decorosos como el de Jenofonte, de antiguas supersticiones campesinas y extrañas creencias, pues las regiones salvajes de Grecia permanecieron siempre en tal estado. Parece que en Arcadia se efectuaban hasta el siglo V ritos tan primitivos que habrían llegado hasta los sacrificios humanos. Aristófanes —especialmente en los *Acarnienses* y la *Paz*— nos presenta al campesino ático obligado por la ocupación espartana a refugiarse en la ciudad que odia. En los *Acarnienses* nos encontramos con dos figuras procedentes del medio rural, campesinos de Tebas y Megara, maltratados por la guerra; pero están totalmente ausentes las descripciones detalladas o al menos de cierta extensión. Tenemos que retroceder dos siglos o más, hasta Hasíodo, cuando la pintura del trabajo continuo y su organización no estaban aún fuera

de moda, o adelantarnos un siglo hasta Teócrito y sus melodiosos pastores, quienes han dejado en pos de sí una formidable progenie literaria de Damones, Dafnes y Lícidas, o bien a esos verdaderos sucesores que son los actuales pastores griegos, los que, aunque ya no improvisan mordaces o graciosos hexámetros amebeos, tocan sus caramillos y componen canciones; o al menos así lo hacían, hasta que la guerra les trajo otras preocupaciones. Los pastores de Teócrito han sido idealizados, pero en dos de los idilios más realistas (el IV y el V) la idealización es menos acentuada. Teócrito describe gratamente en el VII idilio, un largo paseo y una excursión campestre en la isla de Cos durante un día caluroso. Si nos adelantamos otros cuatro siglos hasta los escritos de Dión Crisóstomo, un orador de moda dedicado a la filosofía, encontramos una detallada y simpática relación de dos familias de cazadores que viven de sus manos en las vastas extensiones de Eubea. Uno de ellos nunca ha visitado la ciudad; el otro ha estado dos veces y el relato que hace es de lo más entretenido[44].

El drama nos brinda un breve boceto, más o menos vívido, de un carácter rústico. En *Electra* de Eurípides la heroína ha sido desposada por el perverso Egisto, con un campesino inocente, a fin de que sus hijos no pretendan recuperar la corona del usurpador. Así la vemos al alba acarreando un cántaro sobre su cabeza, aunque su marido protesta que esa clase de trabajo no le corresponde. Pero ella dice: «Lo hago porque tú has sido tan amable conmigo. Tienes bastante que hacer fuera. Yo debo mirar por la casa. Es grato al hombre que trabaja volver al hogar y encontrar todo en orden». Inmediatamente, al quedar sola un momento, para cantar una lamentación por Agamenón, aparece el Coro, en forma de unas doncellas que vienen a invitarla al festival. «No —

responde Electra—, no puedo bailar y alegrarme. Mirad mi cabellera desgreñada y mis vestidos rasgados. ¿Son dignos de Agamenon y de la ciudad de Troya que él capturó?» «Pero la diosa es importante. ¡Ven! Yo te prestaré una túnica bordada y aderezos de oro…» Poco después, Orestes, su hermano tan esperado, aparece; viene con el fiel Pílades a vengar los crímenes, mas no con espíritu muy heroico. No declara quién es y Electra se asusta al ver dos hombres armados tan cerca de su casa. A su debido tiempo regresa el campesino y se escandaliza al ver a su esposa conversando en la puerta con dos jóvenes; esto es de lo más impropio y contrario a todas las convenciones. Electra explica que son amigos de su hermano; han traído un mensaje de Orestes, que es en realidad todo lo que éste ha dicho. «En tal caso —responde el campesino—, entrad. Mi casa es pobre, pero sois bienvenidos a ella». Él entra primero, lo cual da a Orestes oportunidad para pronunciar un delicioso discurso moralizante sobre el tema del *nunca puede decirse*: «Mirad este hombre, un individuo común, nada parece importante en él, pero ¡cuánta nobleza!». Lo interesante es que el propio Orestes —en este drama— muestra ser harto innoble. Los viajeros entran en la casa; sus esclavos llevan el equipaje. Vuelve el campesino y su esposa le dice: «¡Tú estás loco! Sabes que somos pobres, ¿por qué invitas a esos caballeros que están en mejor posición?» «Bueno —dice este hombre razonable—, si son caballeros, como lo parecen, ¿no se contentarán con lo que encuentren?» «Ya que has cometido ese error, ve y busca a mi viejo esclavo. Estará contento de saber que Orestes vive aún, y él te dará algo para alimentarlos». «Muy bien. Pero entra y ten dispuestas las cosas. Cuando una mujer quiere, halla lo necesario para preparar una comida. Hay bastante en casa para alimentarlos por un día. (Sale Electra). ¡Es una gran cosa ser rico! Uno pude ser generoso con los huéspedes, y curarse cuando cae

enfermo. Pero mientras alcance el alimento, no hay gran diferencia. Un rico no puede comer más que un pobre». Cuando llega el viejo esclavo, fatigado por la ascensión —pues el campesino no es el acomodado granjero de la llanura—, trae un cordero, algunos quesos, vino añejo, no mucho, pero dulce y fuerte, muy bueno para mezclarlo con algo más liviano y guirnaldas de flores, el gracioso equivalente helénico del traje de noche. Pero el hecho más notable es que reconoce a Orestes, de modo que el héroe ya no puede dudar más tiempo y el drama avanza velozmente hacia su horrendo e ignominioso final.

En el *Orestes* de Eurípides tenemos un honesto y claro discurso que pronuncia ante la Asamblea argiva un trabajador del campo. Orestes es juzgado por matar a su madre y a Egisto. Taltibio, el heraldo, se levanta y pronuncia un taimado y ambiguo discurso. Es una de esas personas (dice Eurípides) que están siempre con la facción dominante y así mira constantemente, sonriendo a medias, en dirección a los amigos de Egisto. Luego Diomedes (el torpe soldado) dice: «No lo condenéis a muerte, respetad las cosas sagradas y enviadlo al destierro». Esto provoca aplausos y críticas. El siguiente orador fue vulgar, violento y torrencial; propuso que muriese apedreado. «El que le siguió defendió la tesis contraria: era un hombre valiente, aunque no lo parecía; uno de esos que rara vez vienen a la ciudad, un trabajador de granja —y éstos y no otros son los hombres que sostienen la integridad de un país— pero inteligente, dispuesto a argumentar con cualquiera, honesto y por encima de reproches». Propuso que Orestes debía ser coronado públicamente por haber vengado a su padre y matado a una mujer perversa, sin dios y traicionera, y Eurípides sugiere que esta propuesta hubiese sido aceptada, si al tonto de Orestes no

se le ocurre hablar en defensa propia.

Sin duda Eurípides admiraba al tipo campesino. En Sófocles, en cambio, no encontramos el tipo sino el hombre. Su mensajero procedente de Corinto en *Edipo Rey* es un pastor que, años antes, pasaba veranos enteros con sus rebaños en el Citerón, como todavía hacen los pastores en Grecia cuando se secan los pastos de la llanura.

Pasó tres de estos veranos con un pastor de la otra ladera del Citerón, de Tebas, un esclavo de Layo, el rey de esa ciudad. Cierta vez el tebano trajo consigo un niño con órdenes de abandonarlo; pero no pudo cometer esa acción horrible y el corintio se lo llevó. Entregóselo a su propio rey, que no tenía hijos y lo recibió con alegría como si fuera suyo. Cuando el niño creció y se hizo hombre, abandonó inesperadamente Corinto y ya no regresó, por razones que el pastor nunca alcanzó a comprender. Edipo fue a Tebas y prestó a los tebanos un gran servicio, por lo cual, habiendo muerto el rey Layo a manos de unos bandidos, ocupó el trono vacante y se desposó con la reina. Años después, murió el viejo rey de Corinto y se habló de invitar a Edipo a que lo sucediera. Nuestro pastor vio al instante su oportunidad. Sale de Tebas lo más pronto posible para ser el primero en dar a Edipo la buena nueva. Sin duda le aguarda una buena recompensa. Además, tiene otro derecho al favor de Edipo: él fue quien le salvó la vida cuando era un niño. Así entra en la acción dramática imbuido de su importancia pero sumamente cortés y solícito y muy seguro de tener pleno éxito. Pero al abandonar la escena es un hombre destrozado, pues el resultado de su sincera bondad para con el niño desvalido fue que Edipo creció para matar a su padre y casarse con su madre.

Hay un soldado raso en la *Antígona* que es muy parecido a

este corintio: independiente, conversador vivaz, con una especie de zafia sutileza mental y un marcado gusto por la paradoja. Él es el que tiene que decir a Creón que alguien lo ha desobedecido y ha sepultado el cuerpo del traidor. Creón estalla en terrible cólera; brama sobre la traición y la corrupción; luego se dirige al desventurado guarda y le dice que si no trae al culpable, será colgado; que esto le enseñará a aceptar sobornos.

> *Guarda: ¿Puedo decir algo? ¿O debo irme en seguida?*
>
> *Creón: ¿No sabes todavía que cualquier palabra tuya me ofende?*
>
> *Guarda: ¿Dónde puede esto lastimarte? ¿En tus oídos o en tu alma?*
>
> *Creón: ¿Puedes tú indagar el lugar donde algo te desagrada?*
>
> *Guarda: Yo lastimo solo tus oídos. Es el culpable el que lastima tu espíritu.*
>
> *Creón: ¡Bah! No eres más que un charlatán.*
>
> *Guarda (con viveza): ¿No prueba esto que yo no hice tal cosa?*
>
> *Creón: Sí, tú lo has hecho. Has vendido tu alma por dinero.*
>
> *Guarda: ¡Válgame Dios! Es terrible que un hombre llegue a una conclusión errónea.*

Pero la infinita fascinación de Sófocles nos aparta demasiado de nuestro tema. Estábamos hablando de la vida rústica. Los testimonios son tal cual los hemos descrito y no hay mucho más. Pero antes de referirnos a la vida urbana, contemplaremos una lápida. Fue encontrada en Acarnea, la montañosa región de Ática de donde procedía el carbón vegetal y recuerda (probablemente) a un ex esclavo. Está escrita en prosa llana, salvo el rasgo literario (y métrico) del epíteto homérico referido a Atenas.

> *Este hermoso monumento indica la tumba de Mannes*
> *el hijo de Orimas. Era el mejor frigio en la Atenas de las*
> *espaciosas pistas de baile. Y por Zeus que nunca vi un*
> *talador mejor que yo.*
> *Fue muerto en la guerra.*

Ahora ya podemos sumergirnos en la turbulenta vida de Atenas, donde la dificultad no reside en la escasez de pruebas

sino más bien en sus ocasionales y desconcertantes lagunas. ¿Cuáles son los testimonios? En literatura se destacan las comedias de Aristófanes y los fundamentales vestigios de las comedias de Menandro (aunque no pertenecen a nuestro período); algunas obras menores de Jenofonte —la *Economía* ya mencionada, los *Memorabilia* (recuerdos de Sócrates), el *Simposio* (Charla de sobremesa), y las *Rentas* (sobre las finanzas públicas atenienses)—; los discursos privados (ante los tribunales) de Demóstenes (no todos de Demóstenes, pero eso no hace al caso); muchas escenas animadas en Platón, y especialmente en su maravilloso *Banquete*, y los tan agudos y divertidos *Caracteres* de Teofrasto, que ningún interesado en la naturaleza humana puede seguir desconociendo ni un momento más. Todas estas obras constituyen una excelente lectura, aunque debe aclararse que algunos de sus traductores interponen un velo de pomposidad literaria entre el lector y el original. Entre los testimonios de otra índole está la gran cantidad de vasos decorados con escenas de la vida cotidiana, y algunas esculturas e inscripciones funerarias.

Sería un desatino intentar resumir todo esto en unas pocas páginas. Es preferible tomar algunos puntos generales y presentar, de paso, la información precisa que podamos obtener.

«No llames feliz a ningún hombre hasta que haya muerto». Ya vimos antes esta máxima. Un conocimiento superficial del carácter griego o ateniense basta para explicar su difusión. La vida, y en consecuencia también el pensamiento, tenían su base en el rocoso terreno de la Necesidad, y el resultado de ello era cierta dureza y por consiguiente un especial sentido de la adaptación al medio. La sequía o las inundaciones locales podían causar el hambre de la región. En 1930 andaba yo por el Peloponeso. Estábamos

comprando provisiones en una aldea, y nuestro guía nos aconsejó adquirir pan de más porque en la región más cercana, a medio día de allí, habían tenido mucha humedad durante la cosecha y era imposible comer su pan. Así fue. El margen de la vida es tan pequeño y el costo del trasporte tan elevado que cualquier eventualidad, como ser una mala cosecha, es algo irreparable.

Además entonces había una guerra, algo bastante malo para nosotros, pero para los griegos mucho peor. En los *Memorabilia,* Jenofonte reproduce una conversación entre Sócrates y un tal Aristarco. Aristarco había sido un rico terrateniente, pero toda su propiedad se hallaba ocupada por el enemigo, de modo que no solo habían cesado sus ingresos, sino además tenía bajo su protección a catorce parientas que habían huido del enemigo. El estado moderno procura inventar algunos procedimientos para amortiguar estos golpes sobre el individuo: la pólis griega, con sus finanzas rudimentarias y su individualismo, ni siquiera lo intentaba. «No sé cómo mantenerlas», decía Aristarco. «No puedo pedir prestado, porque no tengo garantía alguna; no puedo vender mis muebles, porque nadie compra». Sócrates sugirió una solución sencilla. «Las mujeres saben naturalmente hilar y hacer vestidos. Hay un mercado para las ropas. Compra lana y ponlas a trabajar». Aristarco así lo hizo y regresó luego para decir que las mujeres estaban trabajando con buena voluntad; eran más agradables y amables y ganaban bastante dinero para vivir. Su única queja era que ellas lo acusaban ahora a él por vivir en la ociosidad. «¡Ah! —dijo Sócrates—, ¡cuéntales la historia de las ovejas que se quejaban porque el perro guardián no hacía nada!».

He aquí otra historia, de origen bélico, tomada de Demóstenes (LVI). Un tal Euxiteo había sido eliminado de los

registros del demo por sus conciudadanos luego de riguroso examen por no poder probar su condición de ateniense legalmente nacido. Él recurrió al Tribunal aduciendo que la decisión era injusta. Si ésta se mantenía él estaba perdido; caería en la condición de residente extranjero y como tal no podría tener propiedades en tierras y estaría sujeto a ciertas restricciones que le quitarían sus medios de subsistencia. (Ha llegado a decirse que tales hombres podían ser vendidos como esclavos, pero esto parece ser un error.) Una parte de las pruebas contra él consistía en que su padre tenía acento extranjero (no ático). Un detalle interesante: todos los auténticos atenienses, al revés que los verdaderos londinenses, tenían el mismo acento y estaban orgullosos de él. En su defensa alegaba que su padre había sido tomado prisionero durante la Guerra del Peloponeso, luego vendido como esclavo en Leucas (cerca de Corfú), y permaneció allí muchos años. Como consecuencia la pureza de su aticismo se resintió. Consiguió su liberación por medio de un actor que visitó casualmente a Leucas; sus parientes lo rescataron y así regresó a su hogar. Si el relato era correcto, suponemos que el esclavo ateniense pudo ver al actor coterráneo y por medio de él hacer saber a sus allegados dónde se encontraba. En caso de tratarse de una ficción, al menos su inventor esperaba ser creído. Pero parece que presentó testimonios de que decía la verdad.

Además de las eventualidades de la guerra existía en el mar el peligro de los piratas, especialmente después de la caída del vigilante Imperio ateniense. En Demóstenes (LIII) un hombre sale a perseguir a unos esclavos fugitivos; es tomado prisionero por un corsario, encadenado (para gran daño de sus piernas) y vendido en Egina. El rescate suma 26 minas, o 2.600 dracmas, y la dracma puede considerarse, en

cuanto a su valor adquisitivo, como no mucho menos que la libra en su valor actual. Acude a un amigo, el cual empeña bienes y la propiedad para ayudarlo a reunir el dinero. Incidentes como éste nos hacen comprender la importancia que para los griegos tenía la amistad. En un mundo así, el hombre sin amigos estaba completamente indefenso.

Demóstenes (LII) contiene otro incidente similar. Un tal Licón, de Heraclea, estando a punto de embarcarse para Libia, acudió a Pasion, su banquero[45], en compañía de testigos, contó su saldo (1.640 dracmas) y dio instrucciones a aquél para que entregase el dinero al socio de Licón, Cefisíades de Esquiro, que se encontraba fuera del país en viaje de negocios. Como Pasion no conocía a Cefisíades, los dos testigos que llevó Licón debían identificarlo en el banco cuando regresase a Atenas. Éste zarpó; el barco fue tomado prisionero por los piratas y Licón, herido con una flecha, murió. El cónsul de Heraclea en Argos, adonde aportó el corsario, tomó a su cargo los efectos de Licón y algún tiempo después reclamó el saldo del Banco, el cual ya lo había entregado a Cefisíades según las instrucciones mencionadas.

El resultante de este pleito es, como sucede habitualmente, desconocido, pues los eruditos posteriores que han conservado estos discursos no tenían interés en ellos como documentos, sino como ejemplos del estilo de Demóstenes.

Podríamos continuar así mucho tiempo, sin mencionar siquiera los peligros de revolución, con confiscación en gran escala y asesinato o destierro. Atenas no sufrió estos males tan cruelmente como algunos otros estados, pero en compensación padeció —o mejor dicho padecieron los ciudadanos a quienes valía la pena atacar— a causa de un tipo de hombre cuya designación, «sicofante», quiere decir en

griego mucho más que en las lenguas modernas. Tenemos amargas lamentaciones de esta peste social desde Aristófanes en adelante. Jenofonte (*Memorabilia,* II, 9) refiere una conversación entre Sócrates y un amigo rico de nombre Critón. Critón señalaba que para un hombre resulta harto difícil vivir en paz: «En este mismo momento la gente mete pleitos contra mí y no porque les haya hecho ningún daño, sino porque creen que yo pagaré antes de tomarme la molestia de ir al tribunal». Sócrates (como siempre en los *Memorabilia*) es sumamente práctico. Sugiere a Critón que debería cultivar la amistad de un tal Arquedemo, hombre de gran capacidad e integridad, buen orador, aunque pobre, porque desdeña los caminos fáciles que llevan a la riqueza. Por consiguiente Critón —adviértase el caballeresco proceder— empieza por invitar a Arquedemo cada vez que hace un sacrificio y en la época de la cosecha, sea de trigo, aceite, vino, lana o cualquier otra cosa, le envía una parte. En recompensa, Arquedemo acomete contra algunos de estos «sicofantes». Descubre delitos de que ellos son culpables, y, con la ayuda de otros ciudadanos víctimas de sus chantajes, los persigue judicialmente sin piedad hasta que le prometen dejar a Critón tranquilo, y además pagar cierta suma a Arquedemo. Algunos lo insultan llamándolo «sirviente de Critón», pero él replicaba: «¿Qué es más honrado: ser amigo de los hombres honestos y enemigo de los malvados o enemistarse con los honestos y hacerse amigo de los malvados?».

Una descripción de una persona así —Estéfano— la tenemos en el indecoroso y ameno discurso Contra Neera (Demóstenes LIX, probablemente no escrito por éste). En este violento ataque Estéfano aparece como un chantajista que vive de las ganancias inmorales de su mujer y cuyas hijas, dedicadas al comercio infamante, él ha casado ilegalmente

con ciudadanos del Ática haciéndoles creer que son sus propias hijas, nacidas de madre ateniense. «Este individuo, dice su acusador, no ha obtenido ninguna ganancia digna de mención procedente de su vida política, pues todavía no era uno de los oradores corrientes, sino solo un sicofante, que se sentaba junto a la plataforma y gritaba, haciendo acusaciones y brindando informaciones mediante soborno, apoderándose además de las propuestas de otras personas. Entonces Calístrato lo protegió». Este Calístrato fue uno de los principales estadistas de su tiempo, aunque infortunado, pues finalmente fue condenado a muerte en un momento de indignación popular cuando un advenedizo de Tesalia llevó a cabo una incursión naval contra el Pireo.

Las acusaciones formuladas en tribunales atenienses no deben ser siempre creídas sin reservas; sin embargo, las demandas por conspiración y las pruebas de soborno son tan comunes, y en algunos casos tan bien sustentadas con argumentos y testimonios, que no podían dejar de ser oídas. No resultaría difícil para hombres resueltos y hábiles sacar partido a costa de estos «tribunales del pueblo», constituidos por aficionados. Una fórmula corriente era: «Y vosotros, caballeros, habéis sido de tal manera engañados por estos bribones sin conciencia que…» Por ejemplo, Apolodoro, uno de los acusadores de Estéfano en este discurso, cuenta esta historia. Él era un miembro de la *Boulé* cuando la Asamblea decidió enviar su fuerza integra a Olinto. Por lo tanto, Apolodoro propuso que, como Atenas estaba en guerra, el excedente de las rentas públicas fuese separado del fondo para festivales y destinado a los gastos bélicos. Puesto que se hallaba de acuerdo con la ley, la propuesta fue aprobada por la Asamblea sin oposición. Pero Estéfano la atacó como inconstitucional: presentó un testigo falso que sostuvo que

Apolodoro había estado en deuda con el Tesoro durante muchos años y por consiguiente se hallaba impedido para formular cualquier moción en la Asamblea, «y acumulando cargos que no venían al caso se aseguró el veredicto». A pesar de las súplicas, Estéfano propuso la enorme multa de 15 talentos (algo así como 75.000 libras esterlinas), la cual, dice, resultaba exactamente cinco veces más que lo que poseía. Si la multa no era pagada dentro de un año, sería duplicada, y todas sus propiedades confiscadas; Apolodoro y su familia se verían reducidos a la mendicidad y nadie se casaría con su hija. Sin embargo, el jurado redujo la multa a un talento, que él pudo pagar, si bien con dificultad. «Y por ello, dijo, estoy agradecido. Y vosotros, señores, debéis indignaros no con los miembros del jurado, que fue engañado, sino con el que los engañó. Y así, agrega, tengo muy buenas razones para iniciar esta acusación contra él». Los acusadores hablan con toda franqueza de sus deseos de venganza. Para ello tenían por lo menos dos razones: la explicación, si era creída, los libraba de sospecha de «impostura» y el procurar venganza constituía un asunto de honor personal.

En el mencionado caso de Euxiteo hay un relato interesante que parece ser verdadero. El demandante (así lo manifiesta) ha ofendido a un violento e inescrupuloso político llamado Eubúlides, sirviendo de testimonio contra éste en un pleito que perdió por una gran mayoría. La venganza de Eubúlides consistió en tramar su expulsión del registro; si se probaba que el prevenido había sido inscripto en forma ilegal, estaba expuesto a ser vendido como esclavo y su propiedad podía ser confiscada. El método de Eubúlides resulta vagamente familiar. Como era miembro de la *Boulé,* en su condición de tal convocó una reunión del demo para examinar el registro. La mayor parte del día la ocupó él en

pronunciar discursos y adoptar resoluciones, de modo que la votación real no comenzó hasta muy tarde. Al tiempo en que se llamó por el nombre al acusado —en apariencia todo se había vuelto de pronto contra él— ya había oscurecido y la mayoría de los hombres del demo se habían retirado, pues vivían casi todos realmente en su distrito[46], que estaba a unas cuatro millas de la ciudad.

En realidad, habían quedado muy pocos, con excepción de los hombres subordinados a Eubúlides, pero, pese a las protestas por la parte contraria, aquél insistió en que se votase. «No votamos más de treinta, pero cuando se contaron los sufragios, pasaron de sesenta, de modo que nosotros estábamos asombrados». Y no era para menos. Al leer estos interesantísimos discursos, nos conviene recordar dos cosas. Una es bastante obvia: que se encuentran más bribones en los tribunales que en la sociedad en general. La otra es el período a que ellos pertenecen: mediados del siglo IV. En realidad nos brindan sobradas pruebas para el argumento expuesto en nuestro capítulo sobre la «Decadencia de la *pólis*»; la complejidad de la vida de Atenas era tal que la antigua concepción amateur de la *pólis* ya no resultaba adecuada. La teoría de la constitución —como la del americano— estaba fuera de su tiempo.

Mucho podrían decirse acerca de las imposiciones y molestias con que los servicios colectivos complicaron al rico, y las angustias y peligros que un cargo público podría acarrear a un pobre, pero otros aspectos de la comunidad requieren nuestra atención y sería un error insistir demasiado en tales detalles sin referirnos a la vida normal y carente de acontecimientos importantes. Ya bastante se ha dicho tendiente a demostrar que la existencia, incluso en Atenas, no se veía empobrecida a causa de una monótona seguridad. Por

cierto es innegable que si pasamos de la civilizada perfección de un Sófocles o de un Platón a la vida griega común, experimentamos algo así como una dislocación mental.

La mayor parte de los hombres se interesan en las mujeres y la mayoría de éstas en sí mismas. Veamos, por consiguiente, la situación de las mujeres en Atenas. Es un punto de vista aceptado, solo rebatido en lo que yo sé por A. W. Gomme[47], que la mujer ateniense vivía en una reclusión casi oriental, considerada con indiferencia y hasta con menosprecio. La prueba la tenemos, en parte, en el testimonio directo de la literatura; en parte, en la condición legal inferior de la mujer. La literatura nos muestra una sociedad totalmente masculina: la vida doméstica no desempeña ningún papel. La comedia antigua presenta casi únicamente hombres (fuera de las extravagancias de *Lisístrata* y *Las Mujeres en el Parlamento*); en los diálogos de Platón los interlocutores son siempre hombres; el *Banquete*, tanto el de Platón como el de Jenofonte, muestra claramente que cuando un caballero tenía invitados, las únicas mujeres presentes eran aquellas cuya reputación no tenía nada que perder, es decir, las profesionales; así, en el proceso contra Neera, el hecho comprobado de que una de las mujeres comía y bebía con los invitados de su marido se emplea como prueba de que ella era una prostituta.

La casa ateniense estaba dividida en «cuartos de los hombres» y «cuartos de las mujeres»: la parte reservada a las mujeres estaba provista de cerrojos y barrotes (Jenof., *Economía*). Las mujeres no salían si no era bajo vigilancia, a no ser que asistiesen a uno de los festivales a ellas destinados. Dos veces en la tragedia (*Electra* y *Antígona* de Sófocles) se ordena bruscamente a las muchachas que vayan adentro, al lugar que les corresponde. Jebb, comentando a *Antígona*, 579, cita un fragmento poético: «Ni permitir que ella sea vista

fuera de su casa antes de su matrimonio», y repite un pasaje de la *Lisítrata* de Aristófanes: «Es difícil para una mujer (casada) escapar de su hogar». Era el hombre el que iba a comprar las cosas, que entregaba al esclavo para que las llevara. (El «hombre mezquino» en Teofrasto lleva todo él mismo.) En las comedias de Menandro (siglo III a. C.) el joven enamorado románticamente de una muchacha, la ha encontrado invariablemente en un festival, lo cual implica que no había gran ocasión de contraer ese mal en la vida corriente. (Sin embargo, no olvidemos que el juicioso Iscómaco «eligió» a su joven esposa, lo que hace suponer por lo menos que la había visto, y Teofrasto nos dice que un joven podía dar serenatas a su novia.) En realidad las relaciones románticas que conocemos son entre adolescentes y hombres jóvenes. Esto se da con harta frecuencia: el amor homosexual era considerado una cosa normal y mencionado con tanta franqueza como el amor heterosexual. (Como la otra forma, tenía su aspecto elevado y su aspecto más bajo.) Platón muestra algunos hermosos pasajes en que describe la belleza y la modestia de los mancebos, así como la ternura y el respeto con que los hombres los trataban[48]. Los matrimonios eran arreglados por los padres de la muchacha y ya hemos visto en nuestra breve referencia a Iscómaco, según Jenofonte, que él por lo menos no veía el matrimonio con ojos extáticos. La mujer es la administradora doméstica y no mucho más; él dice expresamente que prefiere que su joven esposa sea una ignorante a fin de poder así enseñarle lo que él deseaba que supiese. La educación de las muchachas no existía. El ateniense para tener una compañía femenina inteligente acudía a la educada clase de mujeres extranjeras, a menudo jónicas, que eran conocidas como «compañeras», hetairas, las que ocupaban una posición intermedia entre la dama ateniense y la prostituta. Aspasia, la famosa amante de

Pericles, pertenecía a esta clase; digamos, de paso, que su nombre significa «¡Bienvenida!» Así leemos en Demóstenes: «Tenemos hetairas para el placer; concubinas (esto es, esclavas mujeres) para el cuidado diario de nuestras personas; esposas para darnos hijos legítimos y para que sean las seguras guardianas de nuestros hogares». Y para terminar, no tendremos una concepción completa de la situación de las mujeres en Atenas sin una referencia de Pericles y Aristóteles. Pericles dice en su Discurso fúnebre: «La mejor reputación que una mujer puede tener es que no se hable de ella para bien ni para mal». Y Aristóteles sostiene (en la *Política*) que según la naturaleza el macho es superior y la hembra inferior; por consiguiente el hombre gobierna y la mujer es gobernada.

Por lo tanto, como he dicho, es opinión casi unánime que la mujer ateniense gozaba de poquísima libertad. Algunos autores llegan hasta la afirmación del «desprecio que los griegos cultos sentían por sus esposas». Es de rigor comparar la restricción que pesaba sobre la vida de las mujeres en Atenas con la libertad y respeto que disfrutaban en la sociedad homérica y en la Esparta histórica.

Esto parece confirmarse si acudimos a la prueba legal. Las mujeres carecían de derechos; es decir que no podían llegar a la Asamblea y mucho menos desempeñar cargos. No podían tener propiedades, ni manejar asuntos legales; toda mujer, desde su nacimiento hasta su muerte, debía estar bajo la tutela, por así decirlo, de su pariente masculino más próximo o de su marido y solo por medio de él tenía protección legal. Este «tutor» entregaba a la mujer en matrimonio, y una dote con ella; si había divorcio, la dote era devuelta al tutor junto con la esposa. La disposición legal más extraña para nuestras ideas atañe a la hija que era única heredera de un padre muerto abintestato: el pariente varón más cercano estaba

autorizado a pedirla en matrimonio y, si ya estaba casado, podía divorciarse de su mujer para casarse con la heredera. (Debe aclararse que la ley ática reconocía el matrimonio entre tío y sobrina, e incluso entre hermanastro y hermanastra). O si no, el pariente varón más cercano se convertía en guardián de la heredera, y debía casarla, con una dote conveniente. En realidad, un hombre que no tenía hijos y que era probable que no los tuviera, adoptaba generalmente uno —no un niño varón sino un hombre hecho— por ejemplo, un cuñado; ya que la finalidad de la adopción no obedecía a un sentimiento ni tendía a curar una psicosis, sino a dejar en pos de sí un formal jefe de la familia para proseguir su existencia legal y ritos religiosos. Pero, como es natural, muchos hombres murieron antes de juzgar necesaria la adopción de un hijo; así pues, quedaban herederas en las condiciones antedichas, e Iseo (un orador especializado en casos de herencias disputadas) nos asegura —o más bien asegura a su auditorio, lo cual puede no ser la misma cosa— «que más de un hombre ha repudiado a su esposa» para casarse con una heredera. Fuera de este caso particular, las leyes de divorcio se aplicaban a los maridos y a las esposas con razonable, aunque no completa, imparcialidad; por ejemplo —cito fielmente términos de Jebb— «una unión sin hijos podía ser anulada a pedido de los parientes de la esposa».

¿Es necesario agregar algo más? Cuando la prueba legal se suma a la literaria —y creo que mi resumen forzosamente breve no expone mal ambas posiciones— ¿no es evidente que el ateniense trataba a su mujer con considerable indiferencia, por no decir con «menosprecio», palabra que no nos parece demasiado rigurosa?

¿Podemos dudar, ante las pruebas, de que en esta sociedad tan eminentemente masculina que las mujeres actuaban en

una esfera tan restringida que podemos considerarla con justicia como un «área de depresión»?

En las novelas policiales se da a menudo un punto en que el detective está en conocimiento de los hechos, y ve que ellos llevan a una sola conclusión. No hay ninguna duda… solo que todavía faltan diez capítulos para terminar el libro. En este caso el detective siente una vaga ansiedad; todo encaja perfectamente, sin embargo parece lo contrario: debe haber algo, en alguna parte, que todavía no ha sido descubierto.

Confieso que me siento como ese investigador. La que está equivocada es la impresión que esto da del hombre ateniense. Éste tenía sus faltas, pero entre sus mejores cualidades estaban su viva inteligencia, su sentido social, su sensibilidad y su amor al saber. Decir que él trataba habitualmente a la mitad de su propia raza con indiferencia y hasta con desprecio, es un reproche que, a mi parecer, no tiene fundamento. Es difícil concebir al ateniense como al paterfamilias, con un desprecio hacia la mujer mayor del que atribuimos a los romanos.

Para comenzar, propongamos algunas consideraciones que despiertan en nosotros cierta vacilación. En lo que concierne a Grecia, el más helénico de nosotros es un extranjero, y todos sabemos cuán apartada de la verdad puede estar la opinión de un extranjero por inteligente que sea. Él ve los hechos innegables, pero los interpreta mal porque su propia experiencia mental es diferente. Y hay otros hechos que no ve. Por ejemplo, una vez tuve la ventaja de conocer un análisis del carácter inglés hecho por un joven alemán que no era tonto, y conocía a Inglaterra bastante bien, tanto la ciudad como el campo. Me dijo, como algo que saltaba a la vista, que nosotros jugábamos al cricket por el bien de nuestra salud; y cuando yo mencioné en el curso de la conversación las flores

que los dueños de los cottages cultivan con tanto agrado, comprendí que él suponía que eran flores silvestres. Como es natural, su descripción del hombre inglés era excesivamente extraña. Del mismo modo, todos los franceses tienen su querida (prueba: las novelas y el teatro); ningún francés ama a su esposa (todos los matrimonios franceses son «arreglados»); no hay en Francia «vida de hogar» (los hombres se reúnen en los cafés, cosa que no acostumbran a hacer las mujeres respetables); y la condición legal de la mujer francesa es mucho más baja que la de la mujer inglesa. Las mujeres, en Francia son, pues, menos libres, menos respetadas y ejercen menos influencia que en Inglaterra. Todos hemos escuchado estos argumentos y sabemos cuánta tontería encierran. El extranjero pierde de vista fácilmente el rasgo significativo.

Otra cuestión general: la falacia de suponer que aquello de que no tenemos pruebas (por ejemplo, la vida de hogar) no existía. Puede haber existido o no; no lo sabemos. Pero ¿es posible que la literatura griega guardase tanto silencio sobre la vida doméstica, si ésta tenía cierta importancia? La respuesta esperada es no; la verdadera respuesta es sí. En la literatura moderna el argumento del silencio sería muy fuerte; en la literatura griega cuenta muy poco. Ya hemos señalado cómo Homero omite pintar en el fondo de sus cuadros lo que esperamos y nos ofrece algo que ni barruntábamos. Ya señalamos también que los dramaturgos son más constructivos que representativos. En el *Agamenón* no nos muestra Esquilo las calles y el mercado, casas de ciudadanos comunes, cabreros, cocineros y marmitones alrededor del palacio. No inferimos de esto que tales cosas no existían, ni que Esquilo no tenía interés en ellas. Vemos inmediatamente que estas cosas no entran en su drama porque no hay ninguna razón para ello. Todo el arte clásico griego tiene normas muy

austeras sobre lo que corresponde.

Un punto de referencia es el contenido de la literatura de ese período. Si no estamos alerta, pensamos, llevados por el hábito, que la literatura incluye novelas, biografías, cartas, diarios; en resumen, literatura sobre individuos, sean reales o ficticios. La literatura clásica griega no gira en torno al individuo; es una literatura «política». Prácticamente, la única literatura irregular que tenemos son las *Memorabilia* y las *Conversaciones de sobremesa* (el *Banquete*) de Jenofonte y éstas no pretender dar una biografía intimista de Sócrates, sino ocuparse en forma directa de Sócrates el filósofo. ¿Hallamos al Iscómaco de Jenofonte más bien antirromántico? A lo ya dicho sobre este punto podemos agregar lo siguiente: que Jenofonte no escribía sobre la vida matrimonial ateniense; lo mismo que la señora Beeton, él escribía sobre el buen gobierno de la casa.

Hay una peculiaridad sagazmente expuesta por Gomme: que nuestras pruebas son escasas y podemos interpretarlas mal. Gomme reúne unos doce aforismos sobre las mujeres y el matrimonio extraídos de escritores del siglo XIX que nos darían una impresión muy falsa, si no pudiéramos apreciarlos —como podemos— frente al fondo total y leerlos según cada caso. Tomemos el juicio de Pericles, que tanto ha repercutido a través de las épocas. Es típico del desdén que los atenienses sentían por las mujeres. Es posible que así sea. Pero supongamos que Gladstone hubiese dicho; «No me preocupa que el nombre de una dama sea traído y llevado en una conversación, para alabarlo o para censurarlo». ¿Supondrían sus palabras desdén, o deferencia y cortesía un tanto anticuadas?

Se ha señalado además que era común en Atenas referirse a una mujer casada no por su nombre (como sería, por

ejemplo, Cleobule), sino como «esposa de Nicanor». La mujer ateniense, la pobrecita, ni siquiera tenía un nombre conocido, tan oscura era su condición. Así es, pero entre nosotros, cuando Sheila Jackson se casa, se convierte en Mrs. Clark. Para sus amigos es Sheila, pero no es Sheila Jackson para nadie. Debemos ser prudentes.

Mi último punto general es quizás el más importante. Al discutir este tópico, ¿de qué estamos hablando en realidad? ¿Estamos comparando la posición de las mujeres en Atenas con la de las mujeres en Manchester? ¿O tratamos de estudiar el carácter del ateniense y de su civilización, sobre la base (en parte) de la jerarquía que asignaba a sus mujeres? La cosa cambia así de aspecto. Si es lo primero, entonces corresponde decir que la mujer de Manchester puede votar y tomar parte en la vida política, mientras que la ateniense carecía de tales prerrogativas. Pero si decimos que porque otorgamos a la mujer el voto, somos más cultos y corteses que el ateniense, afirmamos un disparate. Comparamos detalles en dos cuadros e ignoramos el hecho de que ambos son esencialmente distintos. Si una mujer en Manchester desea ir a Londres, está en libertad de hacerlo en las mismas condiciones que un hombre; compra su pasaje, en invierno o en verano, y el precio es el mismo para todos. Si un ateniense (un varón) deseaba ir a Tebas, podía ir a pie o montar una mula, y en invierno el viaje por las montañas resultaba agotador y peligroso. Si una mujer quería ir, era posible, si esperaba la estación apropiada, pero constituía una ardua empresa. Es perfectamente razonable, en un estado moderno, que las mujeres gocen de derechos. En primer lugar, la civilización —para usar por una vez la palabra en su sentido impropio— hace que las diferencias físicas entre los sexos tengan muy escasa importancia política; las mujeres pueden utilizar el tren, la bicicleta, el teléfono, el periódico, en

las mismas condiciones que los hombres; y a la inversa, el empleado de banco o el rector de la universidad, siempre que sea dueño de buena salud, no necesita tener una musculatura más poderosa que una mujer normal. Cualquiera de ellos sabe que no hay ninguna probabilidad de que la semana próxima tenga que andar 30 kilómetros bajo un sol abrasador dentro de una pesada armadura y luego luchar tan vigorosamente como el vecino, o bien poner en peligro la vida de éste. En segundo lugar, la sustancia de la política y la administración ha cambiado. Cierto es que la decisión política, entonces como ahora, afectaba a cualquiera, con prescindencia de su edad o sexo, pero el campo que el gobierno abarcaba era mucho más pequeño, y se extendía, en su mayor parte, a cosas que, ineludiblemente, solo los hombres podían juzgar según su propia experiencia y ejecutar según sus propios medios. Una razón por la cual las mujeres tienen hoy el voto es que en muchos puntos de la política corriente, quizá su juicio es tan bueno como el del hombre, y a veces mejor, mientras que en otros puntos importantes su ignorancia no resulta mayor. No debemos olvidar lo que es tal vez una diferencia aún más importante. Nosotros pensamos que es normal considerar la sociedad como un agregado de individuos. Pero esto no es exacto desde el punto de vista histórico: es un desarrollo local. La concepción lógica considera la sociedad como un agregado de familias, cada una con su conductor o jefe responsable. Esta idea no es solamente griega, también es romana, hindú, china, teutónica. Es fácil suponer que ni por todo el oro del mundo nadie querría haber sido mujer en la antigua Atenas; tal vez tampoco lamente demasiado no haber sido un hombre ateniense, pues la *pólis,* sin mencionar las condiciones comunes de vida, tenía también con ellos sus incómodas exigencias. Sin embargo no sería sensato decir a un ateniense: «Nosotros tratamos mucho mejor a las mujeres en Golders

Green. ¿No son ustedes un tanto desvergonzados?».

Después de esta discusión general, veamos de nuevo los testimonios. Trataremos de tener en cuenta las dos preguntas por separado: ¿establece adecuadamente los hechos la opinión aceptada? Si es así, ¿extrae de ellos las deducciones correctas? Esto quiere decir: ¿resultaba la vida de la mujer ateniense restringida y mutilada? Y, en caso afirmativo, ¿por esa razón los hombres las consideraban con indiferencia o desdén?

Hemos visto que el testimonio literario es bastante pobre y, en cierto modo, demasiado unilateral, para que confiemos hallar en él un cuadro completo. Cuando un hombre da una comida, su mujer no aparece. El ateniense gustaba de la compañía masculina, contrariamente a lo que acontece con el caballero de Londres, quien jamás ha oído que exista un club que no reciba con placer a las señoras. Pero ¿acaso el ateniense era huésped o invitado todas las tardes del año? ¿No celebraban las mujeres sus acontecimientos sociales? Eurípides permite suponer que sí. Más de una vez dice cosas como ésta: «¡Qué molestia es tener mujeres que vienen a casa a chismorrear!» Cuando los atenienses no recibían invitados, ¿comían solos como los cíclopes en sus cuevas? ¿Nunca soñaron con conversar con sus esposas sobre otra cosa que no fueran la administración de la casa y la procreación de hijos legítimos? Una vez más Estéfano y Neera levantan sus despreciables cabezas. El acusador dice, en su peroración, a los cien, doscientos o trescientos jurados:

> *Señores, si vosotros absolvéis a esta mujer, ¿qué diréis a vuestras mujeres e hijas cuando regreséis a casa? Ellas os preguntarán dónde habéis estado. Vosotros les diréis: «En los tribunales». Ellas dirán: «¿Cuál era el pleito?» Vosotros diréis, por supuesto: «Contra Neera. Ella estaba acusada de haberse casado ilegalmente con un ateniense, y de casar a una de sus hijas —una prostituta— con Teógenes el arconte...»*
>
> *Vosotros les contaréis todos los detalles del proceso y también cómo el delito se comprobó detenida e íntegramente. Cuando hayáis concluido, ellas*

preguntarán: «¿Y qué hicisteis?» Y vosotros responderéis: «La hemos absuelto». ¡Y entonces habrá una explosión!

Esto es perfectamente natural, y por ese motivo cito el pasaje. Es uno de los poquísimos fragmentos de pruebas que se apoyan en las comunes relaciones de un hombre con su mujer y sus hijas. Lo que allí sucede es lo que acontecería hoy. No se espera que el jurado responda a las mujeres de su casa: «¡Ustedes se están propasando! ¿Se olvidan que son mujeres atenienses que rara vez deben ser vistas y nunca oídas?».

Otro fragmento literario. En las Charlas de sobremesa, de Jenofonte, uno de los invitados, Nicérato, es recién casado. Nicérato conoce a Homero de memoria y explica a la reunión cuánto le ha enseñado éste: estrategia, retórica, faenas campestres; toda clase de cosas. Luego dice, dirigiéndose a su huésped: «Y hay algo más que he aprendido en Homero. Este poeta dice en alguna parte: la cebolla va bien con el vino. Podemos probar esto aquí y ahora. Diles que traigan algunas cebollas. Así saborearemos el vino mucho más». «Ah, dice otro invitado, Nicérato desea volver a su casa oliendo a cebollas, para que su mujer crea que ninguna otra ni siquiera ha pensado en besarlo». Esto es por cierto muy leve, pero tales son las bromas afables que suelen oírse en los clubes o en las hosterías inglesas.

Pero hay otro testimonio, aún no mencionado, que no es tan leve. Apunta en la misma dirección, y es ininteligible según el punto de vista tradicional. Sucede que poseemos un gran número de vasos pintados (siglo V) que reflejan escenas domésticas, incluso algunas urnas funerarias que representan una esposa muerta como si estuviese viva y se despidiese de su marido, hijos y esclavos. Hay también lápidas esculpidas —algunas comunes— que muestran escenas similares. Éstas últimas en su noble sencillez, se cuentan entre los documentos más conmovedores que nos ha legado Grecia.

Pueden estar al nivel del pasaje de Andrómaca en la *Ilíada* que he parafraseado antes. Cito del ensayo de Gomme un párrafo que él trascribe de un artículo sobre algunas tumbas atenientes[49]: «Damasístrata y su marido se estrechan las manos al separarse. Un niño y una parienta se hallan de pie junto a la silla, pero marido y mujer solo tienen ojos el uno para el otro y la serena intensidad de su mirada de despedida responde a todos los interrogantes en torno a la posición de la mujer y de la madre en la sociedad ática». Homero dice, en un verso notable: «No hay nada más hermoso que cuando un hombre y su mujer viven en unión verdadera, ὁμοφϱονέοντε, compartiendo los mismos pensamientos».

Si un ilustrador de Homero quisiera representar este verso, debería acudir a estos cuadros y esculturas, ¡realizados por un pueblo que tenía tan escasa estima a las mujeres y especialmente a las esposas!

No diré más acerca de los vasos, pero vuelvo a la tragedia ática. Uno de sus aspectos salientes es la espléndida sucesión de heroínas trágicas: tres Clitemnestras, cuatro Electras, Tecmesa, Antígona, Ismena, Deyanira, Yocasta, Medea, Fedra, Andrómaca, Hécuba, Helena. Ellas difieren en su carácter, sin duda, pero están perfiladas con vigor; ninguna es inauténtica. Más aún, el personaje vigoroso, activo e inteligente es más común que los otros. Podría decirse que esto es natural en el drama. Tal vez sea así: pero no es absolutamente necesario que en Eurípides las mujeres, buenas o malas, sean tan a menudo más emprendedoras que los hombres. La mujer ingeniosa que discurre algo cuando el hombre está perplejo es casi una figura común en Eurípides: Helena, por ejemplo, e Ifigenia (en la Ifigenia en Táuride). En cuanto a la acción leemos en el mismo dramaturgo: «¡Ven! —dice la vieja esclava a la desdichada Creúsa en el Ion[50]— debes hacer algo como

corresponde a una mujer. ¡Empuña la espada! ¡Envenénalo!». Cuesta creer que los dramaturgos nunca, ni por casualidad, retratasen a las oprimidas criaturas entre quienes es de suponer que vivían realmente, y sacasen sus intensos personajes de los libros de Homero. Como si un autor moderno se apartara de sus despreciados contemporáneos y extrajera sus caracteres femeninos de Chaucer o Shakespeare, y triunfara con ellos. Eurípides presenta por cierto mujeres que se quejan de lo que sufren por culpa de los hombres, lo cual conviene tanto a la sociedad moderna como a la antigua; pero también muchos de sus hombres padecen en manos de mujeres vengadoras e indomables. Algunos modernos acusan a Eurípides de ser feminista; los críticos antiguos —con mayor razón, a mi ver— lo llamaban misógino. Por lo menos, no creía que ellas fuesen factores desdeñables. Tampoco lo creían Esquilo y Sófocles. Ahora que tenemos positivas razones para dudar de la extremada doctrina de la represión y el desdén, examinemos, como el intranquilo detective arriba mencionado, otra vez algunas de las pruebas. «Es difícil para las mujeres salir», dice Jebb, citando a Aristófanes, en una nota que, por otra parte, se refiere a la cuidadosa vigilancia de las muchachas antes del matrimonio. Su observación sugiere que las mujeres casadas también eran celosamente guardadas de puertas adentro; y cualquier erudito clásico recordará que Jenofonte habla alguna vez de poner cerrojos y barrotes en las puertas de las moradas de las mujeres. Pero si indagamos el pasaje de Aristófanes, obtenemos una impresión un tanto diferente. Dice así (está hablando una mujer casada): «Es difícil para las mujeres salir, sea por tener que esperar al marido, vigilar a la criada, bañar el nene, alimentarlo…» Hemos escuchado cosas muy similares en nuestro propio tiempo; el ogro ha desaparecido, al menos de este pasaje.

Pero ¿es cierto que no se le permitía salir a no ser que alguien la vigilara? El vivaz Teofrasto puede ayudarnos en este punto. Con su habitual elegancia y distinción, Teofrasto describe tres caracteres que podemos considerar «mezquinos». El primero de ellos es directamente «miserable»: su característica es llegar antes del día en que se paga el trimestre para cobrar las monedas que le corresponden como interés por un préstamo; revolver toda la casa de arriba abajo si su mujer ha perdido una bagatela sin valor, y estorbar que un hombre se sirviera un higo de su jardín o arrancara un dátil o una aceituna de su huerto. Luego tenemos, literalmente hablando, «el hombre de sórdidas ganancias», que roba en la medida, alimenta precariamente a sus esclavos y se aprovecha de sus amigos con ruines procedimientos. Mas el que nos interesa por el momento es el tercero. Él hace las compras de la familia, como las hacen regularmente los hombres, pero en lugar de entregarlas a su esclavo para que las lleve a su casa, las lleva él mismo —carne, verduras y todo lo demás— en un pliegue de su túnica. Además, aunque su mujer le haya traído una dote de 5.000 libras, no le permite tener una criada; sin embargo, cuando ella sale, él alquila una muchachita en el mercado de las mujeres para que la acompañe. Esta clase de mezquindad es *aneleuthería,* o «conducta impropia de un caballero», Teofrasto la define como «una falta de respeto para consigo mismo en donde interviene el dinero». Esto quiere decir que ser apropiadamente acompañada representaba, para una dama, la consideración que se le debía. Y puedo agregar aquí, pidiendo disculpas por su indecencia, otro detalle de Teofrasto que contribuye a fortalecer nuestro argumento. Uno de sus caracteres es el bufón vulgar, «que se para junto a la puerta de la peluquería y le dice a todo el mundo que piensa emborracharse… y cuando ve a una mujer suele levantarse su

vestido y mostrar sus vergüenzas». En las calles de Atenas había de todo. Quizás sobraban motivos para no permitir que las muchachas anduviesen por allí solas.

Luego si consideramos el pasaje de los cerrojos y barrotes, hallamos que su propósito es «que las esclavas no puedan tener hijos sin nuestro conocimiento[51], y evitar que se saquen indebidamente cosas de los cuartos de las mujeres», lo cual nos recuerda hasta qué punto el hogar griego era también un taller. Aparte de lo que nosotros consideramos «tareas domésticas», figuraban la confección de los vestidos —trabajando la lana en bruto—, la molienda así como la elaboración de la harina obtenida del grano traído por su marido, y la provisión de alimentos para el invierno. Pensemos que no existía la mayor parte de nuestros negocios y que los artículos no venían empaquetados. Resulta claro que la posición de la mujer era de gran responsabilidad. Hollywood nos enseña, teórica y prácticamente, que el amor romántico es la única base posible para un matrimonio feliz y duradero. ¿Era el griego torpe o cínico porque pensaba de otro modo? Él conocía la fuerza del amor «romántico», y por lo general lo representaba como algo destructor (ver Sófocles, *Antígona,* 781 y sigs., y Eurípides, *Medea,* 628 y sigs. «Cuando el amor es moderado nada hay más grato; ¡pero líbrame del otro!»).

Todo esto está muy bien, pero el hombre tenía su hetaira o algo peor. ¿Cuál es el sentido de aquel pasaje en el discurso contra Neera? A veces se lo utiliza como si poseyera la autoridad de un documento público; mas ¿qué significaba en realidad? Una observación hecha, en un pleito despreciable, por un abogado que es un hombre de mundo, a un jurado de cien o más atenienses ordinarios, muchos de los cuales están allí porque con su mezquino estipendio pagan la cuenta del

pescadero a fin de semana. «¡Hetairas ciertamente! ¡Lindas muchachas esclavas! ¡Demasiado caras para nuestros gustos, pero gracias por vuestro cumplido!» Y sea como fuere, ¿qué está diciendo realmente el orador? Toda su argumentación se propone sacar a luz la enormidad de la ofensa de Estéfano por haber introducido con malas artes en el cuerpo político una descendencia extraña y mancillada. No es una conducta extravagante; tiene sus raíces en la concepción de que la *pólis* es una unión de parientes. Por lo tanto dice: «Las hetairas y las esclavas tienen su explicación, pero cuando llegamos a los cimientos sobre los cuales se asienta la existencia de nuestra *pólis* y el sostén de nuestros hogares personales, ¿a quién nos dirigimos? A nuestras esposas». Lejos de suponer desprecio por la esposa, este pasaje la eleva por encima de las otras mujeres. Se halla en perfecta armonía con las pruebas de los vasos pintados. Nuestra posición material y social enteramente diferente, y también nuestra herencia de siglos de literatura, nos hacen interpretar mal fragmentos como éste y luego pasar por alto las pruebas de la pintura y del drama. Hasta un erudito tan vivaz y sensible como T. R. Glover representa a Sócrates diciendo a un amigo: «¿Hay alguien a quien confías asuntos más serios que a tu esposa o con quien hablas menos?»[52] Pero el sentido llano en griego es: «¿… a quien confíes cosas más serias y con la cual tengas menos discusiones?» Y la razón por la cual tiene pocas diferencias con su esposa es (implícitamente) porque trabajan juntos en compañía y comprensión.

Los muchachos eran enviados a la escuela; se les enseñaba a leer y a escribir, y eran educados en la poesía, la música y la gimnasia. Las niñas no iban para nada a la escuela, una prueba más de que los atenienses despreciaban a las mujeres y las preferían tontas. La mujer ateniense era analfabeta y sin

educación. De modo que cuando iba al teatro y oía a Antígona hablar con tanta nobleza e inteligencia, ella debe haber mirado el espectáculo con estúpido asombro y seguramente se extrañaría de esta clase de criatura y se preguntaría cómo pudo haber imaginado Sófocles una mujer tan extraña. Esto es muy grotesco. Otra vez estamos confundiendo a Atenas con Manchester.

En primer lugar, hacemos una afirmación que puede ser verdadera o no, cuando deducimos que porque una muchacha no iba a la escuela era analfabeta. Se sabe de niños que han aprendido a leer en sus hogares y lo que conocemos de la inteligencia y curiosidad ateniense hace suponer que nuestra apreciación es incierta. En segundo lugar, los que hoy no saben leer son seres infrahumanos, pero esto no era así en una sociedad donde los libros constituían objetos relativamente raros. Para el ateniense común el saber leer tenía escasa importancia; la conversación, la discusión, el teatro formaban las verdaderas fuentes educativas, mucho más que la palabra escrita. El muchacho no concurría a la escuela para conseguir un certificado y con éste «ventajas educacionales» (esto es, calificación para una tarea mejor que el trabajo manual que nosotros admiramos mucho más que los griegos). Los griegos, con su desviado y limitado modo de ser, enviaban a los muchachos a la escuela para adiestrarlos en la virilidad, en la moral, en los modales y en gimnasia. Se enseñaba a leer y escribir, pero estos rudimentos no llevaban mucho tiempo. El resto del elemental plan de estudios era el aprendizaje de la poesía y el canto (*musiké*) y el adiestramiento físico. La *musiké* era valorada principalmente como preparación moral e intelectual y tampoco se descuidaba la influencia ética de la *gymnastiké*.

¿Qué hacían las niñas entre tanto? Pues eran instruidas

por su madre en las artes correspondientes a toda ciudadana: si decimos «trabajos de la casa» parece algo inferior, pero si decimos Ciencia Doméstica parece eminentemente respetable; y ya hemos visto cuánta variedad y responsabilidad esto suponía. Pretender que no aprendía nada más es una imputación gratuita en absoluto y la idea de que su padre nunca discutiría con ella temas políticos se halla desautorizada por el pasaje de Neera.

Pero ¿tenían las mujeres alguna oportunidad de compartir la real educación que brindaba Atenas? En la Asamblea y tribunales, no, excepto de segunda mano. ¿Y en el teatro? ¿Eran allí admitidas las mujeres? Éste es un punto muy interesante. La prueba es clara y unánime: sí, lo eran. Cito uno o dos ejemplos.

Platón, al denunciar la poesía en general y la tragedia en particular, las proclama una especie de retórica que se dirige a los «muchachos, mujeres, esclavos y ciudadanos libres, sin distinción». Esto resultaría ininteligible si solo los ciudadanos varones hubiesen sido admitidos en los festivales dramáticos. En las *Ranas* de Aristófanes se finge que Esquilo ataca a Eurípides por su «inmoralidad»; Eurípides, dice, ha presentado en escena a tales mujerzuelas «que las mujeres decentes se han ahorcado de vergüenza». Esto no hubiera sido posible, sí ellas hubiesen estado estrechamente vigiladas en sus casas. La antigua *Vida de Esquilo* cuenta que el Coro de las Furias en las *Euménides* era tan terrible que los niños morían de miedo y las mujeres tenían abortos, una historia bastante tonta, pero el que la contó primero creía sin duda que las mujeres iban al teatro.

La prueba es decisiva, pero «en el tratamiento de este tema los estudiosos parecen haber sido indebidamente desviados por una opinión preconcebida sobre lo que es recto

y conveniente. Es innegable que la mujer ateniense era mantenida en un estado casi de reclusión oriental. Y la antigua comedia épica estaba llena de tantas groserías que la hacían impropia para muchachos y mujeres. Por esta razón algunos autores han llegado a afirmar que ellas no se hallaban nunca presentes en las realizaciones dramáticas, cualesquiera que fuesen. Otros, sin excluirlas de la tragedia, han sostenido que era imposible que ellas asistiesen a la representación de las comedias»[53]. ¡Imposible; ganz unmöglich! Y ya no hay nada que decir. Pero Haigh, si bien cree en la reclusión oriental, muestra que las pruebas desmienten la noción de que las mujeres podían asistir a la tragedia y no a la comedia. Y aunque rechacemos las pruebas, no ganamos nada, porque la propia tetralogía clásica terminaba con una pieza satírica, cuyo único ejemplo sobreviviente (el *Cíclope* de Eurípides) contiene bromas que harían palidecer a los funcionarios del Stock Exchange. En este punto, entonces, había una igualdad y una libertad entre los sexos inconcebible para nosotros, aunque quizás no para el París del siglo XVIII[54].

Al parecer, entonces —para resumir esta discusión— la prueba que tenemos difícilmente admite frases como «mantenida en una reclusión casi oriental». Los eruditos no han hecho una distinción bastante clara entre muchachas y mujeres casadas, ni tampoco entre las condiciones de la vida en Atenas y en Manchester, ni entre el griego clásico y la literatura moderna. Teócrito, en los primeros años del siglo III antes de Cristo, compone una viva pantomima en que se describe cómo una dama siracusana en Alejandría visita a una amiga y va con ella por las calles rumbo a un festival; y se nos dice: Éstas son mujeres dorias: mirad cuánta más libertad tenían que las atenienses.” Esta diferencia parece ilegítima. Debemos más bien decir: «Este poema fue escrito en

Alejandría, una ciudad cosmopolita, en una época en que la ciudad-estado ya había terminado, y la política competía a los reyes y a sus funcionarios, no al ciudadano común. Veamos, por lo tanto, cuán distintos son los asuntos sobre los que escriben ahora los poetas. Ya no se limitan a los temas que atañen a la vida de la *pólis*; en cambio, empiezan a escribir sobre la vida privada y doméstica».

Pero la doctrina de la «reclusión» ha adquirido tal asidero que cuando una mujer casada nos dice en Aristófanes por qué es tan difícil para ella salir, no nos parece necesario seguir escuchando; ya lo sabemos. Y cuando hallamos excelentes pruebas de que las mujeres asistían al teatro —a menudo a ver obras que nosotros no permitiríamos ver a nuestras mujeres— luchamos contra ellas. Después, surge la argumentación siguiente: «Si las mujeres tuviesen tal posición entre nosotros, la causa sería la represión y la arrogancia masculina; por consiguiente, ésa fue también la causa en Atenas. Por cierto, el ateniense descuidaba a sus mujeres y probablemente las despreciaba, a no ser que ellas fuesen extranjeras y no demasiado respetables». Luego nos sorprendemos ante los vasos y desechamos las indicaciones extraídas de los personajes femeninos de la tragedia. Olvidamos las condiciones físicas de la vida griega, que eran primitivas, y cómo esas condiciones establecían una aguda distinción entre el modo de vida y los intereses de hombres y mujeres. Estamos convencidos de que los atenienses procuraban la compañía de las hetairas, porque éstas eran educadas y sus esposas ignorantes. ¡Qué ingenuidad! También entre nosotros una muchacha que vive sola en un departamento pequeño y come afuera puede llevar una vida social más activa que la mujer casada. Estas hetairas formaban un grupo de aventureras que habían dicho no a las ocupaciones serias de la

vida. Naturalmente, ellas divertían a los hombres. «Pero, mi querido amigo, uno no se casa con una mujer así».

Asimismo, veamos el testimonio de las imposibilidades legales de las mujeres y en particular de la heredera. Esto, decimos, ratifica la escasa opinión que el ateniense tenía de la dignidad femenina. No demuestra nada de eso. Solo prueba lo que sabíamos: que el ateniense —o por lo menos la ley de la ciudad, que puede no ser lo mismo— pensaba muy poco en las conveniencias o ventajas del individuo en comparación con los intereses del grupo social, la familia o la *pólis*. En relación con este punto merece mencionarse el pleito de Apolodoro contra Policles (Demóstenes).

Apolodoro es un rico hombre de negocios y un trierarca. La Asamblea decide que es urgentemente necesaria una expedición naval. Los trierarcas deben llevar sus barcos al muelle al día siguiente y prestar servicios a bordo durante seis meses. ¿Tiene Apolodoro entre manos negocios complicados? ¿Llegan a sus oídos, durante esos seis meses, noticias de que su madre se está muriendo? ¿Es la tripulación que le ha sido asignada insuficiente e incompetente, problema irremediable, pues, si quiere otra mejor, tiene que pagársela con su dinero y correr el riesgo de gestionar su devolución? Todo esto revela mala suerte, pero no hace al caso. Apolodoro quizá consiga un amigo para que mire por él sus negocios —para eso están los amigos— y su madre puede morirse sin él; mas está obligado a permanecer en su barco. Nadie insinuaría que Apolodoro fue tratado tan rudamente como una heredera, pero el principio es el mismo. Tampoco deberíamos considerar la posición de la heredera sin tener en cuenta al mismo tiempo, la importancia de la familia y la solemne responsabilidad de su jefe por ese entonces. La extinción de una familia, y por consiguiente de sus cultos religiosos, era un desastre, y la disipación de su

propiedad algo apenas un poco menos calamitoso. No dejamos de sentir simpatía por la heredera —como la experimentamos por aquellos generales desafortunados que eran ejecutados— pero no nos apresuremos a afirmar que la ley relativa a ellas indica menosprecio por las mujeres. Después de todo, entre los romanos en una etapa similar de su historia, el pater-familias aún poseía legalmente poder de vida o muerte sobre los individuos sometidos a su potestad. Debemos ver las cosas en su marco completo, antes de empezar a sacar consecuencias.

¿Qué puede decirse sobre la vida social de los hombres? Debemos aquí recordar la índole de nuestros testimonios: ningún ateniense se tomó nunca el trabajo de esbozar un cuadro de la sociedad contemporánea, ni de escribir de tal modo que esa pintura surja como algo accesorio. Tenemos gran cantidad de vívidos detalles, pero debemos andarnos con cuidado sobre el modo de establecer generalizaciones a partir de ellos.

Sabemos que Atenas era políticamente «exclusiva». Las líneas trazadas entre el esclavo y el hombre libre, entre el extranjero y el nativo, eran tajantes; resultaba difícil cruzarlas, y la usurpación de un derecho político superior se castigaba con severidad. A nosotros nos resulta natural pensar que este exclusivismo político estuviese acompañado por un exclusivismo social semejante, pero parece que no fue así. «Ciudadano» significaba «miembro» y «la condición de miembro» dependía del nacimiento. Solo como recompensa de servicios excepcionales se concedía esa prerrogativa a un extranjero, el cual era normalmente «miembro» de otro estado. «Ciudadano» no significaba «persona superior». La sociedad ateniense produce la impresión de hallarse singularmente libre de las barreras que dependían de la

posición, ya fuera ésta política o económica. En el comienzo de la República, Platón nos presenta el placentero cuadro del viejo Céfalo, un extranjero, aunque adinerado, que alternaba con los mejores círculos de la *pólis*. Sócrates, en cambio, era pobre y no descendía de familia distinguida, pero, a pesar de ello, lo hallamos cenando en compañía de los hombres más prominentes y resulta significativo comprobar la soltura con que todos actuaban en tales reuniones. En la ciudad, a su vez, el filósofo conversaba con ricos aristócratas y artesanos sin que nadie se sintiese menoscabado en su dignidad. Antístenes, por su parte, invitado de Jenofonte e interlocutor en su *Banquete*, tampoco fue hombre de fortuna. No obstante, estos testimonios son, sin duda, de carácter selectivo; pues, a lo que parece, ni Platón ni Jenofonte disponían de tiempo para ocuparse de individuos acomodados que solo fuesen excéntricos carentes de talento. Mas existe otra prueba. Echemos una mirada —para tomar el caso extremo— al tratamiento que recibían los esclavos. Sabemos, por los vasos pintados y otros documentos, que los ejemplos de amistad entre esclavos y sus propietarios no fueron aislados; el hecho dependía de los individuos. La esclavitud constituía, después de todo, un accidente. Muchos de los hombres reducidos a ese estado demostraron poseer excelentes condiciones de moralidad e inteligencia y los atenienses fueron, por su parte, lo suficientemente sensibles como para valorar la diferencia entre la persona y su situación. El esclavo que, de acuerdo con el uso establecido obtenía su libertad alcanzaba la categoría de «meteco» o «residente extranjero» y nada permite suponer que no ocupase dentro de la sociedad el lugar que su carácter y su talento exigían. Solo una vez en los discursos forenses que se conservan se utiliza el origen servil como una réplica sarcástica; la emplea Apolodoro, cuyo padre, Pasion, había sido primero esclavo, luego administrador muy respetado, y

con el tiempo sucesor de un banquero, hasta que por último se vio elevado a la jerarquía de ciudadano.

Entre pobres y ricos la división política se agudizó bastante, pero ¿hasta qué punto se escondía allí también una división social? No tan amplia como entre nosotros. No se podía reconocer la clase social de un ateniense tan pronto como abría la boca, y ya hemos visto que los fundamentos de la educación eran accesibles a todos en general. Nos inclinamos a creer que los atenienses eran más imparciales en su estimación de los hombres que nosotros, lo cual es de esperar en una sociedad mucho más expuesta a los súbitos cambios de fortuna.

Por ejemplo, los *Caracteres* de Teofrasto analizan treinta faltas o deficiencias por separado: el excéntrico puro no se halla entre ellas. Figura allí, por cierto, el hombre frívolo y vanidoso. Posee un esclavo etíope; si tiene un grajo domesticado lo adiestra para que suba y baje una escalerilla llevando un escudo; si ha salido en una cabalgata con otros caballeros, recorre luego la ciudad mostrándose con su traje de montar y sus espuelas; se corta el pelo demasiado a menudo; tiene un monito amaestrado y, además, un campo de lucha particular, y cuando lo presta para algún certamen, procura llegar tarde para que los asistentes se codeen y murmuren: «Éste es el dueño». En esta galería se halla también el oligarca. Nunca sale antes del mediodía (para probar así que está desligado de cosas tan vulgares como los negocios); lleva su manto con estudiada elegancia, usa sus cabellos y barba ni demasiado largos ni demasiado cortos, y defiende ideas antidemocráticas. «Tengamos una junta de uno solo, siempre que sea un hombre fuerte. Deberíamos mantener a esos individuos en su lugar».

En estos hombres hay, en verdad, cierta ausencia de

afabilidad —igual defecto se advierte en el arrogante, que no habla si no le dirigen la palabra y recibe huéspedes si bien no come con ellos— mas no representan el tipo del pobre enriquecido a quien el dinero no lo libera de la existencia oscura y monótona.

Mucho se ha dicho de las «buenas formas» y no menos sobre las cualidades personales. A veces nos inclinamos a pensar que si alguien era feo, el hombre con quien se encontraba tomaba esto como un insulto personal. Así Apolodoro (Demóstenes XLV, 77): «Mi rostro, mi andar rápido, mi voz bronca no me incluyen, yo lo sé, entre los favorecidos por la suerte. Estas deficiencias me ponen en desventaja, pues molestan a los demás sin reportarme a mí ningún bien». Una voz profunda se aceptaba, y un andar digno, pero el exceso de elegancia (como hemos visto) era impropio de un caballero; así entre los retratos mencionados figura el vanidosillo que se toma el trabajo de mantener sus dientes blancos y del otro lado está el hombre repugnante que los tiene negros. El palurdo muestra demasiado sus piernas desnudas cuando se sienta; atiende él mismo a la puerta, canta en el baño (público) y lleva clavos en sus zapatos; al tiempo que el avaro (el *aneléutheros*) usa calzado que no aguanta más remiendos y jura que es más fuerte que el cuerno. Hay un carácter parecido al *nouveau riche*: es el estudiante tardío. Este hombre, que tiene 70 años o más, aprende poesía y toma lecciones de danza, lucha y equitación; su falta es que alardea fuera de tiempo y sin éxito. No hay en el retrato ningún dejo de superioridad social. El muy tonto practica la caza y el lanzamiento de la jabalina con los más jóvenes, y se ofrece para enseñarle al instructor la técnica de estos deportes, «como si éste la ignorase».

Cuesta dejar a Teofrasto, y no lo abandonaré sin presentar

por lo menos al oficioso y al estúpido, aunque no vengan al caso. El oficioso mostrará el camino más rápido hacia un lugar y la indicación servirá para que todos se extravíen —¡muy helénico esto!—; intentará «una experiencia» dando vino a un hombre a quien su médico se lo ha prohibido y así el pobre sufrirá las consecuencias; y cuando presta juramento advertirá a los circunstantes: «Ustedes saben que no es la primera vez que cumplo esta ceremonia». El estúpido hace una cuenta, pone debajo el resultado y dice: «¿Cuánto era?» Queda solo en el teatro, profundamente dormido, cuando todos se han marchado. Alguien le pregunta si sabe cuántos funerales hubo en el camino del cementerio el mes pasado, él replica: «Solo deseo que tú y yo tengamos la mitad». Y después de comer con exceso tiene que levantarse en la noche e ir a la plaza pública, y al volver del recorrido se mete por error en casa del vecino y es mordido por el perro.

Pero debemos volver a nuestro asunto, aunque esto signifique pasar por alto al hombre sin tacto, que da una serenata a su novia cuando ella está con fiebre; llama a un hombre que acaba de regresar de un viaje agotador y lo invita a dar un paseo; actúa como árbitro y enemista a las partes cuando lo único que desean es reconciliarse; y, «cuando tiene ganas de bailar, pretende que le acompañe otro hombre que todavía no está ebrio».

La pobreza es, por supuesto, lamentada. Simplemente porque impide que un hombre pueda ayudar a sus amigos como él lo desearía. Euxiteo declara que su contrincante ha despreciado a su madre porque ella vende perifollos en el mercado, «contrariamente a la ley que dispone que debe ser acusado por calumnias el que reproche a un ciudadano, hombre o mujer, por ejercer el comercio en el mercado». Quizás sea significativo que se requiera una ley (o cláusula)

para tal fin, pero a la sazón el mercado era un caso especial; daba lugar a suponer que los que allí estaban tenían algo de bribones. (Véase en capitulo anterior, El mercado de los mentirosos.) El pícaro que levantó la acusación contra Euxiteo alegó también que su madre ejercía de nodriza. «¿Y qué hay de malo en ello? —dice él—. Como muchos otros, hemos sido castigados por la guerra. Muchas mujeres de Atenas han trabajado como nodrizas. Puedo darte nombres, si lo deseas».

Se nos ha asegurado a menudo, con más o menos autoridad, que el griego despreciaba el trabajo manual. La idea fue rebatida por Zimmer (en su Greek Commonwealth) como «grotesca», y el adjetivo, a mi parecer, estaba bien elegido. Como al considerar el tratamiento de las mujeres, debemos liberarnos de ciertas nociones contemporáneas antes de estimar la actitud griega. Debemos también considerar quiénes son nuestras «autoridades» y a qué se refieren. Existe modernamente la costumbre de hablar de «los obreros» en el mismo tono que se usaría al proferir algún conjuro mágico. Los griegos eran demasiado simples para pensar así en fragmentos. Ellos preferían saber: «¿En qué trabaja?», «¿Cómo trabaja?».

Por ejemplo, sabemos gracias a la autoridad de Sócrates (según lo referido por Jenofonte, *Econ*, IV, 3) que algunos estados (no Atenas) prohibían a sus ciudadanos realizar ocupaciones mecánicas. Inmediatamente pensamos en la Asociación Amateur de Remo, la cual tiene (o tuvo) una regla que impide ser remero aficionado a quien realice una «ocupación servil». Tal vez sorprenda hallar semejante extravagancia en Sócrates; mas si observamos con calma el pasaje comprobaremos que su sentido difiere de que se le asigna. La argumentación se presenta así: «Los hombres desprecian, en verdad, aquellas ocupaciones que se llaman

oficios, las cuales suscitan, con razón, escasa estima en las comunidades porque debilitan los cuerpos de quienes las convierten en medios de vida al obligarlos a permanecer sentados y a pasar los días en el encierro. Hay quienes trabajan, por cierto, todo el tiempo junto al fuego. Sin duda, cuando el cuerpo se enerva la mente experimenta igual efecto. Además estas labores mecánicas no dejan al hombre ocio alguno para preocuparse por los intereses de sus amigos o los negocios públicos. Esta clase de trabajadores no puede ser de mucha utilidad a sus amigos o a su país. Por tal causa, ciertos estados, en particular, los más guerreros, no permiten que sus ciudadanos se dediquen a esas tareas».

Dueño de una mente simple porque funcionaba en el sentido de la totalidad, el griego, cuando se hallaba frente a una proposición cualquiera, no se preguntaba, en general, si ésta era reaccionaria, popular o «divergente»; se inclinaba a averiguar su grado de verdad.

Los estados que limitaron sus privilegios a las clases que se hallaban siempre dispuestas para el servicio militar (entre las cuales deben incluirse los granjeros) quizá hayan tenido una concepción muy estrecha de las funciones del estado, pero no puede por este motivo sostenerse que hayan despreciado el trabajo manual *per se*. Supongamos que apliquemos el razonamiento de Sócrates a nuestra propia época. Como suele suceder, he escrito la mayor parte de este libro sentado junto al fuego. Si yo tuviese que caminar hasta Bridgwater la semana próxima quedaría desmayado a un costado del camino; por cierto que desearía arrojar el escudo. Si fuese llamado para actuar como jurado, probablemente me excusaría, alegando que la Universidad no puede marchar sin mí. Sócrates no vacilaría en considerarme muy interesante como individuo, pero pensaría que soy un ciudadano de

escaso valor y pondría mi oficio en la lista negra. De todos modos, sería riesgoso afirmar que Sócrates «despreciaba el trabajo intelectual». En realidad, lo que él fustiga no es el trabajo mecánico, sino la especialización. El trabajo de la tierra cuenta con sus mayores encomios. Nunca desdeña al «destripaterrones». Y no olvidemos que aquí Sócrates está hablando desde el punto de vista político, no desde el punto de vista social, y no es nuestro filósofo hombre de intercalar consideraciones que no vienen al caso en una argumentación (como tampoco lo eran Platón y Aristóteles). Vemos un aspecto distinto de Sócrates en los *Memorabilia*, III, 10; allí aparece el Sócrates que dedica mucho de su tiempo a ambular por los talleres o estudios (pues apenas había diferencia entre ambos) y conversar con el «obrero» sobre su oficio. Éstos consideraban tales cambios de ideas, al decir de Jenofonte muy útiles para ellos. Jenofonte registra una conversación con un tal Pistias, fabricante de coseletes. «¡Qué invención admirable es el coselete! Protege lo que necesita ser protegido y no impide que un hombre utilice sus armas. Dime, Pistias, ¿por qué cobras más que otros fabricantes? Tus coseletes no son más fuertes y están hechos con los mismos materiales». Pistias explica que son mejor proporcionados. «Pero suponte que tu cliente sea el mal proporcionado». Pistias explica que se adaptan al individuo. «De modo que la proporción —dice Sócrates—, no es algo absoluto, sino relativa al que la utiliza. Y, naturalmente, si quedan bien, el peso está proporcionalmente distribuido y se nota menos». «Ésta es la razón —dice Pistias—, porque creo que mi trabajo merece un buen precio. Pero hay personas que prefieren un coselete muy adornado».

Estos artesanos tenían buena opinión de sí mismos y de sus oficios. Los vasos pintados —hechos para la venta común

— a menudo nos brindan escenas del taller. Con mayor frecuencia, como es natural, nos muestran aspectos de las propias tareas del alfarero, pero también aparecen otros oficios. Los alfareros ingleses han decorado a menudo sus cacharros con mariposas o con casitas campestres; nunca he sabido que la propia fábrica haya sido representada en un plato o en un jarro. Puede haber otras razones, pero si el alfarero griego utilizaba su propio oficio con fines decorativos, indicaba que no existía un prejuicio social contra él.

Encontramos, en los *Memorabilia,* a un tal Eutero, propietario arruinado por la guerra, lo mismo que el Aristarco que vimos antes. Ha emprendido una tarea manual —no se nos dice cuál— pues piensa que ello es mejor que vivir a costa de los amigos. «Esto está muy bien —dice Sócrates—, pero ¿qué harás cuando seas demasiado viejo para trabajar? Mejor será que te contrates con alguien que busque un mayordomo, o un hombre para que vigile a los trabajadores, o la cosecha, o algo por el estilo. Una posición así te será más útil cuando seas viejo». Un consejo muy razonable, por cierto. Pero ¿qué le responde Eutero? Algo tan esencialmente helénico que yo mismo lo he oído a un griego que era propietario de un reducido y arruinado restaurante en una ciudad pequeña y decadente. Mientras estuve allí, disfrutando día tras día sus comidas admirablemente hechas, se vio obligado a ceder y aceptar un puesto en otro restaurante en cualquier parte. Yo empecé a expresarle mis mejore deseos, según lo permitía mi griego moderno, pero él me interrumpió y con infinita amargura me dijo: «¡*Hypállelos*!», subordinado. Esto fue exactamente lo que dijo Eutero. A Eutero no le molestaba ser un trabajador manual. ¡Pero sí le abrumaba convertirse en un señor mayordomo…! Como dice el traductor Bohn en su modo tan chispeante: «Me disgustaría mucho, Sócrates,

someterme a la esclavitud». Sócrates señala que manejar una finca es muy semejante a administrar un ciudad, y esto es lo opuesto a la faena del esclavo. Eutero es obstinado: «No me expondré a las censuras de nadie». «Eso es difícil —dice Sócrates—. Pero tú puedes encontrar a alguien que no sea severo, un hombre de buena índole para quien tú puedes emprender labores que están dentro de tus fuerzas y rechazar las que no lo están». No sabemos lo que hizo Eutero, pero ¡ser administrador de una finca! ¡Oh, Zeus!

En realidad, la actitud griega hacia el trabajo parece haber sido muy razonable. No existe el «trabajo» en abstracto. Todo depende de la clase de tarea, y especialmente, si uno era o no su propio patrón. Al ciudadano no le importaba trabajar junto a los esclavos; la diferencia estaba en que a él le resultaba fácil suspender sus ocupaciones e ir a la Asamblea en tanto que el esclavo carecía de esa libertad. Pistias podía cerrar su negocio cuando le parecía y decir: «Vuelva mañana». Tenía un oficio interesante, y buenas razones para sentirse orgulloso de él; si sus clientes no gustaban de sus coseletes, nadie les impedía ir a otra parte. Los griegos apreciaban el trabajo; no eran excéntricos ni sentimentales en lo que a él respecta. Cuando Aristóteles decía que las ocupaciones manuales y mecánicas inhabilitaban a un hombre para la ciudadanía, es imposible discutir con él en su propio terreno. No se trataba de un prejuicio, era un juicio perfectamente válido de acuerdo con sus propias premisas. Aristófanes satiriza a Cleón, un curtidor, por el hecho de ser violento y vulgar; pero no se mofa de los vendedores de cueros, que no eran violentos ni vulgares. Del hijo de su acusador Anito, dijo Sócrates (*Memorabilia,* 30): «No creo que prosiga en el oficio servil en que su padre lo ha puesto» —al parecer, también vendedor de cueros—; «él es un mozo con capacidad». Sin duda, esto

encierra un desaire. En realidad, la ocupación generalmente despreciada era la venta al menudeo; los motivos de tal desprecio derivaban en parte de un prejuicio económico —tal persona no hace nada, luego es un parásito—; a veces tenían origen moral (El mercado de los mentirosos), o más bien estético, pues esos individuos no hacen nada que exija talento o dé satisfacciones. Nosotros tenemos el término truja-man (*counter-jumper*); y, dice Demóstenes[55], refiriéndose a comerciantes eminentes, «en el campo del comercio y de las finanzas, es algo excepcional que un hombre sea inteligente y honesto». En el mundo griego posterior hay cantidad de filósofos y escritores que opinan con desdén sobre el «trabajo», pero éste era un mundo escindido, que había inventado la «cultura».

Para concluir este capítulo un tanto divagador, deberíamos tal vez preguntarnos si existen algunas características del pueblo que no hayan sido mencionadas o sólo hayan sido tratadas en forma insuficiente. Es indudable que hay una.

El lector se habrá quizás sorprendido de que un litigante pueda admitir, sin ruborizarse, que efectúa su acusación para vengarse de su adversario[56]. Tal motivo entre nosotros se ocultaría cuidadosamente; en todo caso, la defensa y no la acusación trataría de establecerlo. Sin embargo, en los tribunales griegos es proclamado con toda claridad. Debemos considerar esto con cierto detenimiento.

No constituye una explicación decir a secas que los griegos eran vengativos. Quizás lo fuesen, pero ¿por qué considerar tal deseo de venganza como un mérito? Así resultaba en efecto siempre que el deseo y la venganza buscadas no se consideraran carentes de razón. Esto se advierte en el único carácter de Teofrasto que nos resulta

difícil de comprender: el Irónico. La palabra «irónico» ha cambiado completamente su sentido. La «ironía» constituía lo opuesto a la jactancia y la exageración, y por eso encerraba también una falta, puesto que el griego siempre supo lo que le había enseñado la reciente historia política: que lo contrario de un hombre malo no era un hombre bueno, sino una especie diferente de hombre malo. La «ironía» no significaba solo empequeñecimiento, sino también carencia de franqueza, fingimiento dentro de las causas reales y exhibición de motivos falsos. El Irónico de Teofrasto es, entonces, entre otras cosas, «el que se acerca a sus enemigos para charlar con ellos, en lugar de mostrarles odio. Alaba de frente a los mismos a quienes ataca a sus espaldas y los compadecerá en sus derrotas. Mostrará perdonar a sus detractores y disculpará las cosas dichas en su contra»[57]. Podemos estar en absoluto seguros de que el propósito de Teofrasto no es discutir la insinceridad del «perdón». Así como el jactancioso afecta ser más gallardo de lo que es, su opuesto, el irónico, afecta, entre otras cosas, ser más mezquino de lo que es; y ¿cómo mostrar mejor esta mezquindad de espíritu que perdonando a sus enemigos? Si pretenderlo es denigrante, hacerlo será mucho peor.

Ésta es una auténtica concepción griega. «Ama a tus amigos y odia a tus enemigos» era una máxima que nadie, antes que Sócrates, ni siquiera pensó en poner en duda. El arquetipo de nobleza de Aristóteles es «el hombre de elevado espíritu» o «el hombre de alma grande». El equivalente latino es *magnanimus* y ha adquirido un matiz diferente y menos aristotélico. Éste, contrariamente al irónico, será franco en sus amistades y en sus odios, pues el disimulo es un signo de temor.

Entendemos, sin duda, que la insinceridad es

despreciable; mas también tenemos que comprender que perdonar a los enemigos es algo malo y vengarse de ellos un simple deber.

Esta moral tan anticristiana procede, en parte, de la naturaleza de la sociedad griega, en la cual el grupo es socialmente más importante que entre nosotros y el individuo tiene menos valor. El individuo es primero un miembro de su familia, luego de su ciudad. Un daño hecho contra él es una afrenta inferida a su familia o a su *pólis*. Si se produce el agravio, él debe vengarlo en favor de su familia o de su *pólis* Nosotros tenemos un ejemplo lejano en la puntualidad con que un funcionario o fideicomisario administrará los fondos; a él no le corresponde ser generoso con el dinero ajeno.

Pero mucho más arraigo e influencia alcanzó el concepto del sentido griego del honor. El griego fue muy sensible a la posición que ocupaba entre sus semejantes; era apasionado, y se esperaba que lo fuese, cada vez que reclamaba lo que le correspondía. La modestia no gozó de gran estima y la doctrina de que la virtud tiene en sí su propia recompensa habría sido juzgada por el griego como una simple tontería. El galardón de la virtud (*areté*, excelencia sobresaliente) reside en la alabanza de sus conciudadanos y de la posteridad. Esto se advierte claramente a través de la vida y la historia griegas, a partir de la singular susceptibilidad del héroe homérico sobre su «premio». He aquí una observación típica:

> *Si tú pensaras en la ambición del hombre, te sorprenderías de su irracionalidad, si no llegases a comprender su apasionada sed de fama, «a fin de dejar en pos de sí», como dice el poeta, «un nombre para las edades venideras». Por ello, los hombres están dispuestos a enfrentar cualquier peligro —más aún que por sus propios hijos—, a perder sus bienes, a soportar penurias físicas, a dar su vida si es necesario. ¿Acaso imaginas que Alcestes hubiese dado su vida por Admeto o Aquiles la suya para vengar a Patroclo, si ellos no pensasen en que su propia* areté *era inmortal, como lo es en efecto? De ningún modo; cuando más noble es un hombre, más la fama imperecedera y la inmortal* areté *constituyen los móviles de todas sus acciones.*

La que así habla es la prudente Diótima, que instruye a Sócrates en el *Banquete* de Platón. Tal es la doctrina griega normal: la hallamos en filósofos, poetas y oradores políticos. Véase la Ética de Aristóteles. Si tuviésemos que definir «la grandeza del alma», postularíamos ciertas cualidades, y éstas aparecerían siempre en acción, pero no agregaríamos que el hombre de alma grande debe tener conciencia de tales cualidades y menos aún que deba exigir su reconocimiento público. Pero ¿qué dice Aristóteles? Que el «hombre de alma grande» (o «de gran espíritu», o de ambas cosas) es quien se considera a sí mismo como capaz de realizar acciones esforzadas y digno de ellas en realidad. El hombre que se sobrevalora a sí mismo es vanidoso; el que se subestima es mediocre; el que solo es digno de hechos pequeños y se valora en consecuencia es prudente, pero no magnánimo. El objeto particular de su aspiración será lo más elevado que conocemos, lo que ofrendamos a los dioses, vale decir, el Honor. Él tendrá naturalmente todas las virtudes, de otra manera no merecería el más alto honor. Pero no sobrestimará el valor del honor y menos aún el de la riqueza y el poder político. Éstos son inferiores a aquél puesto que los hombres los desean a causa del honor, y si una cosa es deseada a causa de alguna otra, es necesariamente inferior a ella. No iniciará empresas sin motivos serios, ni se ejercitará en minúsculas tareas, puesto que las desprecia; pero correrá grandes riesgos, y en tiempos de grave peligro no cuidará su vida, pues ésta no es digna de ser vivida sin honor. No se entregará a la admiración, pues nada hay que pueda sorprenderlo demasiado[58]. No soportará el resentimiento; preferirá más bien pasar por alto las injurias. No le preocupará ser adulado ni ejercerá alabanza, por supuesto, a otros hombres de un modo personal, ni hablará mal de sus enemigos, a no ser que se proponga expresamente insultarlos.

Tal es el gran hombre del filósofo, y su grandeza se advierte, en parte, en su indiferencia por la «alabanza», la cual es el acicate normal de la acción. (Sócrates, por ejemplo, dice que el buen general pondrá en las primeras filas a los hombres «ambiciosos», «aquellos que estén dispuestos a desafiar el peligro para ser alabados»). Su grandeza consiste en la justa apreciación de las cosas eternas y de sí mismo. La modestia natural no es una de sus virtudes. Considera por encima de todas las cosas —y aun así no indebidamente— el Honor. Pero ¿qué es este «honor»? No es esa fuerza interior que para nosotros significa el «honor»; la palabra griega más aproximada para designar esto es *aidós*, vergüenza.

El vocablo que utiliza aquí Aristóteles es *timé*, y este término griego quiere decir también «precio» o «valor». (La misma raíz se halla en nuestra palabra «estimar».) Esto indica la importancia que daban los griegos al reconocimiento público de las cualidades y de los servicios de la persona. Ahora bien, sería un error suponer que el griego común admiraba este carácter tanto como el filósofo; si el filósofo pensase como todos nosotros ya dejaría de ser tal. No obstante, teniendo en cuenta la escrupulosidad y la abstracción filosóficas, el cuadro es plenamente griego, aunque exagerado. Algunos de los detalles evocan a Pericles. (Pericles regresaba de una reunión cierta noche, escoltado por uno de sus esclavos con una antorcha, y seguido por un hombre que gritaba y que lo insultó durante todo el trayecto. Pericles ni se dio por enterado, pero al llegar a su residencia se volvió al esclavo y le dijo: «Acompaña a este señor hasta su casa»). Lo que tienen en común el «hombre de alma grande» de Aristóteles y el griego corriente es su vivo sentido de la propia dignidad, y su deseo del «honor»; es decir, la creencia de que se les debe hacer justicia.

Esto explica exactamente su no coartado deseo de venganza. Un hombre tiene para consigo mismo el deber de vengarse; tolerar una injuria permitiría suponer que el otro hombre es «mejor» que él.

El personaje de Aristóteles posee un rasgo particular: no tolera el agravio. ¿Por qué no? No porque piensa que ello es moralmente erróneo, sino porque juzga que tal disposición de ánimo está por debajo de él. Él no perdona; solo desprecia y olvida. El griego común no hacía ninguna de las dos cosas. Hemos visto cuán ansioso se mostraba el griego por tener su *timé*, su debida recompensa de elogio. Era —y es— esencialmente un émulo, un ambicioso, ávido por desempeñar su papel. (Si no se acepta esto, la política griega moderna es ininteligible.) Así, en cada aspecto, nos encontramos con la idea de «contienda», *agón*. Lo que en forma tan débil traducimos por «Juegos» eran, en griego, *agónes*; los festivales dramáticos eran *agónes*, contiendas o certámenes en que disputaban poeta contra poeta, actor contra actor, corega contra corega. Nuestra palabra «agonía» es una derivación directa de agón; es el ansia de la lucha lo que revela al hombre. A ello se agrega la ambición personal, la cual el griego de talento superior consideraba a menudo imposible de controlar. El mejor comentario para ilustrar este punto es el relato de Tucídides acerca de los dos capitanes griegos en la Guerra con Persia, Temístocles, el ateniense que dirigió las acciones en Salamina, y Pausanias, el comandante espartano en Platea. Poco después de Platea Pausanias fue enviado con una flota aliada a liberar las islas, pero actuó con tal violencia que asustó a los aliados hasta el extremo que éstos pidieron a los atenienses que asumiesen el mando. Los espartanos llamaron a Pausanias para que respondiese de las acusaciones de injusticias cometidas contra algunos individuos y de

entenderse con Persia, «pues él parecía haber actuado más como tirano que como comandante» (Tucíd. I, 95). Como no designaron ningún sucesor, el mando cayó en los atenienses por acefalía. Pero Pausanias volvió a combatir, esta vez con un solo barco, y pronto lo encontramos en la Tróade, intrigando con Persia. Fue nuevamente llamado. Obedeció, confiado en su posición real y en su riqueza. No había pruebas contra él, pero su desprecio a las leyes y el haber adoptado modales persas, lo hacían sospechoso. Además, se había atrevido a inscribir su propio nombre en la ofrenda votiva hecha por los griegos en Delfos, como acción de gracias por la victoria. Los ilotas afirmaron que había andado en tratos con ellos, a fin de planear una insurrección. Por fin, los éforos lo hicieron caer en la trampa y confesó sus transacciones con los persas. Para evitar ser arrestado, buscó refugio en un templo, donde murió de hambre. Pero las pruebas contra Pausanias habían complicado asimismo a Temístocles. También él tenía ínfulas de superior y poderoso y era todo un radical —y oportunista— modalidades que le impedían actuar cómodamente junto a Arístides; así pues, se utilizó la válvula de seguridad del ostracismo y esta vez fue Temístocles el expulsado. Se dirigió a Argos, la inconciliable enemiga de Esparta, y los espartanos se sintieron muy felices de poder declarar contra él en Atenas. Los atenienses enviaron una partida para arrestarlo, pero Temístocles fue advertido y Tucídides (por una vez) no desdeña una historia romántica. Temístocles huyó primero a Corcira (Corfú), de allí a la tierra de Adrasto, el rey de los molosos, aunque no se hallaban en relaciones amistosas. Sucedió que Adrasto no estaba en su casa, pero Temístocles acudió suplicante a su esposa. Ella le dijo que se sentara junto al hogar y le dio su hijo para que lo tuviera en brazos. Cuando regresó Adrasto, Temístocles defendió su causa como suplicante: «Una vez os hice una injuria, pero un hombre de

honor se venga solo en sus iguales, y en mi situación actual yo estoy desamparado. Además, yo me opuse a una petición que hicisteis, mientras que mi propuesta actual es asunto de vida o muerte». Resulta excitante encontrar a este sutil político en un marco tan homérico. Adrasto lo protegió, hasta que por su propio deseo Temístocles se dirigió a Asia y envió una carta al hijo y sucesor de Jerjes: «Hice a vuestro padre más daño que ningún otro griego, cuando él nos atacó; pero también le hice un gran servicio, al disuadir a los griegos de que le cortasen la retirada. Soy vuestro amigo. Puedo prestaros grandes servicios. Deseo esperar un año y luego visitaros». El rey accedió y durante ese año Temístocles aprendió lo que pudo de la lengua y las instituciones de Persia. Llegó a ser junto al rey un hombre importante, gobernador de Magnesia en Asia, donde finalmente murió de enfermedad y fue galardonado con un monumento, «aunque algunos dicen que se envenenó, cuando vio que había prometido al rey más de lo que podía cumplir». El toque de malicia es muy griego, pero parece muy poco probable que un hombre tan agudo como Temístocles se hubiese cavado su propia fosa. «Tal fue el fin de Pausanias el espartano y de Temístocles el ateniense, que habían sido los hombres más notables de su tiempo»[59]. No en vano la tragedia griega se expresa en tal forma contra la *hýbris*, y tan menudo representa la Esperanza como una celada y una tentación.

Por último, no debemos olvidar que los griegos eran meridionales. La serenidad de su arte, su equilibrio mental, y la segura doctrina del justo medio, fomentan quizás la idea de que el griego era una criatura imperturbable y desapasionada. La idea es posiblemente fortalecida por las concepciones propias del neoclasicismo de los siglos XVII y XVIII y también por las modernas representaciones de los dramas griegos en

que mujeres de ropajes oscuros se reúnen en grupos escultóricos sobre el escenario y recitan, en unisón artificioso y más bien perturbador, pasajes de lúgubre mitología.

Todo esto es un error. Nada que no estremezca con excitación controlada es griego clásico, aunque pueda ser posclásico. Si Esquilo no excita y transfigura, es porque no se ha llegado a comprenderlo. (Quizá sea imposible captar a Esquilo en la actualidad sin estudiarlo, pero éste es otro problema.)

Consideremos un momento esta cuestión de los dramas griegos. Las escenas dialogadas no presentan dificultad; son bastante dramáticas. Pero lo que sucede entre ellas es lo que enfría el entusiasmo: los elegantes grupos de doncellas o de ancianos que recitan a Swinburne, todos a un mismo tiempo. Los que hallan esto pesado no deben criticar a los griegos; ellos no lo habrían soportado cinco minutos. Estas odas corales nunca eran habladas, sino siempre cantadas; y no solo cantadas sino también danzadas; y esa danza —como a veces se hace en las representaciones modernas de esas obras— se realizaba en una pista circular de unos 3 metros de diámetro. Ahora bien, es *grosso* modo verdadero que los únicos que hoy saben algo sobre la danza griega son los que la enseñan. Intentar reconstruirla por las escasas representaciones de los vasos pintados es muy riesgoso, por la sencilla razón de que esos pintores no conocían la perspectiva ni se preocupaban para nada de ella; si muestran una procesión semejante a un friso esto solo quiere decir que la misma es un adorno eficaz en el vaso y no que la danza se parecía a ella. Pero hemos conservado el metro de la poesía, y eso nos da por lo menos el ritmo, y, como si estuviera presente, el plano de sustentación de la música y de la danza; por todos estos detalles es evidente que las danzas eran elocuentes, variadas, y tumultuosas

cuando la acción lo exigía. A partir de esos datos podemos deducir, por ejemplo, que las series de danzas en Esquilo tendían a ser arquitecturales en su concepción; en Sófocles, extremadamente plásticas. La historia del Coro de las Furias en las *Euménides*, aunque absurda, prueba que Esquilo no estaba dominado por ideas de dignidad neoclásica. Y no es difícil obtener un testimonio de muy distinta índole. Por ejemplo, en el imponente y excitante drama de los *Siete contra Tebas*, el coro, hace su aparición en la forma de una mujer aterrorizada mortalmente por el enemigo que ataca la ciudad. Esquilo olvida que la Tragedia griega, en particular cuando es él quien la escribe, es escultural; olvida también que el Coro entra siempre a un ritmo de marcha perfectamente regular, anapéstico, 4-4. Él introduce este coro con la ayuda de una música cuya notación rítmica sería $\frac{3+5}{8}$ y si cualquier coreógrafo moderno quiere representar el tumulto y el desorden en el escenario, ¡que intente esta experiencia! (Si el lector no conoce música, que cuente a un ritmo uniforme, 1 - 2 - 3 - 1 - 2 - 3 - 4 - 5, y trate de caminar dando un paso cada vez que dice «uno».) La tragedia griega es, en realidad, como la ópera moderna, en cuanto combina el parlamento dramático, la poesía, la música y el ballet, en un círculo de 27 metros. Pero difiere de la ópera, en cuanto trata siempre de algo intrínsecamente importante, y la letra no sólo era audible, sino que tenía sentido.

Esta pequeña disquisición muestra, quizás, que los griegos no se empeñaban en ser monótonos, sino que por el contrario exigían vida, movimiento y color. En realidad, ellos coloreaban sus estatuas, un descubrimiento que ha constituido una gran sorpresa para muchos eruditos modernos.

Veamos otro ejemplo de la naturaleza esencialmente apasionada de los griegos. Todos conocemos la palabra griega para designar el amor: *éros*. Eros, el dios del Amor, el equivalente griego de Cupido, adorna el Picadilly Circus. Pero ¿hasta qué punto es exacta esta equivalencia? «Cupido» significa «deseo», el adjetivo *cupidus* a menudo no significa más que «codicioso». Pero *éros* tiene asociaciones distintas: significa algo así como «goce apasionado», y puede usarse naturalmente en un contexto que nada tenga que ver con el amor. Por ejemplo, Áyax, en el drama de Sófocles, es profundamente desgraciado y amenaza con matarse.

Tecmesa, su esposa, está desesperada; también lo están los propios hombres de Áyax (el Coro); ellos quedarán indefensos ante la maldad de los enemigos de Áyax. Pero éste manifiesta haber sido vencido por las súplicas; soportará su desgracia, y vivirá. Entre tanto el coro canta, y baila, una oda que empieza con las siguientes palabras: «Me siento vibrar con *éros*; mi desbordante gozo me da alas». Eros no es Cupido; es algo que produce vibración en todos los nervios.

El «amante» es el *erastés* y en el Discurso fúnebre el grave Pericles, «el Olímpico», como lo llamaba Aristófanes, dijo a los atenienses «Debéis ser *erastái* de Atenas». Esto es: «Que Atenas sea para vosotros algo que os estremezca hasta los tuétanos». No es el consejo de un hombre frío.

La doctrina del justo medio es creación griega, pero esto no debe hacernos pensar que el griego era un hombre que no tenía conciencia de sus pasiones, un hombre equilibrado, anestésico, moderado. Por el contrario, valoraba tanto la Medida porque era propenso a todos los extremos. Nosotros, los pesados septentrionales, tenemos cierta furtiva admiración por los extremos. La falla característica de la mala poesía inglesa —de lo más flojo del drama isabelino, por ejemplo, o

las fruslerías que Dryden escribió para Purcell— es su carácter furiosamente altisonante, como si el poeta intentara provocarse a la fuerza una excitación. El vicio típico del griego es más bien una elaboración fría. Él no necesitaba disimular pasión. Procuraba el control y el equilibrio, como exigencia espiritual; conocía demasiado bien los extremos. Cuando hablaba de la Medida, no estaba muy lejos de su mente la imagen de la cuerda templada. La Medida no implicaba ausencia de tensión y carencia de entusiasmo, sino la tensión correcta que profiere la nota justa y nítida.



HUMPHREY DAVEY FINDLEY KITTO (Stroud, Reino Unido, 6 de febrero de 1897 – Brístol, Reino Unido, 21 de enero de 1982). Académico británico de estudios clásicos de ascendencia córnica.

Se educó en el The Crypt School en Gloucester y en el Saint John's College de Cambridge. Escribió su doctorado en 1920 en la Universidad de Brístol. Fue profesor no numerario de griego en la Universidad de Glasgow de 1920 a 1944. En aquel año regresó a la Universidad de Brístol donde fue profesor de griego y profesor emérito en 1962. Concentró sus estudios en la tragedia griega, produciendo también traducciones de obras de Sófocles.

Su primer libro, *In the Mountains of Greece* (*En las montañas de Grecia*), describe sus viajes en ese país, con escasas referencias a la antigüedad. Su tratado general, *The Greeks,* cubrió todo el ámbito de la cultura griega antigua, y se convirtió en un texto académico. Después de su jubilación enseñó en el College Year in Athens (CYA), un programa de estudio para alumnado extranjero en Atenas, Grecia.

Notas

[1] Usaré el término «clásico» para designar el período que va aproximadamente desde la mitad del siglo VII antes de Cristo hasta las conquistas de Alejandro en la última parte del siglo IV. <<

[2] «La Madre Tierra». <<

[3] Cuando digo «inglés» no me refiero a la lengua de los empleados, los políticos y la gente importante que envía cartas a *The Times*. En este lenguaje la imprecisión suele ser la cualidad saliente, debido a su fatigosa pomposidad y su infantil complacencia en metáforas tontas. <<

[4] El nombre Beocia significa «tierra de vacas». No eran muy abundantes en Grecia las buenas tierras de pastoreo para estos animales. <<

[5] Hacen necesaria esta distinción algunas locuras de los atenienses durante la guerra del Peloponeso, pero para esta fecha, ya los atenienses, según vimos, estaban plenamente urbanizados. <<

[6] No debe tomarse demasiado a la letra. Platón era aficionado a una especie de misticismo matemático. <<

[7] Significa «pedregoso». <<

[8] Trad. de A. W. Mair. <<

[9] Véase más adelante, pág. 67 y sig. <<

[10] *Odisea,* canto VI. Traducción directa del griego por Luis Segalá y Estalella. <<

[11] *Odisea,* canto VII. <<

[12] *Odisea,* canto XXIV. <<

[13] *Odisea,* canto VII, trad. inglesa de E. V. Rieu. <<

[14] Habla Nausícaa, *Odisea*, VI. <<

[15] El Domesday Book es el registro del gran catastro hecho en Inglaterra en 1086 por Guillermo el Conquistador. (N. del T.) <<

[16] Utilizo esta fórmula para ganar tiempo. No caben dudas de que había mucha mala poesía griega, Aristófanes por lo menos siempre se ríe de ella, pero la que ha llegado a nuestros días es la mejor, cuidadosamente seleccionada por los críticos muy competentes de la época alejandrina y posteriores. <<

[17] Ver más adelante página 254 una similar composición del *Agamenón*. <<

[18] La unidad de la *Odisea* es mucho más clara, y es exactamente de la misma naturaleza. Por ningún concepto se debe a que el material está sagazmente dispuesto, si bien el diseño de la intriga es extraordinario. Lo cierto es que la intriga está así urdida a fin de hacer resaltar una idea, la desobediencia es contraria a la voluntad de los dioses y por consiguiente, castigada. <<

[19] *Ilíada*, V, 149. <<

[20] *Ilíada*, VI, 127. <<

[21] Prefiero usar la forma griega de esta palabra (aparentemente) oriental. Es la equivalente griega de «dictador», pero no tiene por cierto la misma coloración que la nuestra «tirano». <<

[22] De esto no se sigue, naturalmente, que los griegos obedeciesen al sentido común con más frecuencia que nosotros. <<

[23] No las religiones de los misterios (ver pág. 12 y sig.). <<

[24] Versión castellana de Canga-Argüelles y José Antonio Conde. (N. del T.). <<

[25] La diosa Sinecia (Synoikía, «unión de casas») fue creada para tal ocasión o surgió de ella. Este festival era algo más que un regocijo anual; resultaba un solemne reconocimiento y aceptación por todos del acto de unión. <<

[26] Nombre conveniente, pues *Phye* en griego significa «desarrollo» o «estatura». <<

[27] C. E. Robinson, *Zito Hellas*, pág. 51 <<

[28] Véase pág. 89 y sig. <<

[29] Puede conjeturarse que la política del oráculo era complicar a Creso y a Ciro en una larga guerra, para ventaja de Grecia. <<

[30] «Feliz» es una palabra precaria, pero es la mejor que tenemos a mano. Si dispusiéramos de la expresión «wellstarred» (bienhadado) como contraria a «ill-starred» (malhadado) traduciría mucho mejor el texto griego. <<

[31] El «ostracismo» era un recurso inventado por Clístenes, como freno contra las animosidades personales de la vida pública en Atenas. Todos los años la Asamblea podía decidir la aplicación del «ostracismo», sin mencionar nombres. Aprobada la medida, cada ciudadano tenía derecho a escribir en una «conchilla» (óstrakon) el nombre de cualquier ciudadano a quien quisiese ver honorablemente desterrado por diez años. Si se reunían 6.000 votos o más contra cualquier prevenido éste tenía que expatriarse sin sufrir otro castigo. Era el medio de alejar a los jefes de una tendencia peligrosa. <<

[32] Paráfrasis de Tucídides, I, 70. <<

[33] Esto encierra, evidentemente, una crítica a otras ciudades mercantiles e industriales, tales como Corinto, lo cual implica que estas ciudades no eran gobernadas por hombres de negocios. El Conservative Central Office puede sentirse feliz

de poseer la referencia exacta de este pasaje: Tucídides, II, 40. <<

[34] Como el significado de la palabra «democracia» tiene cierto interés local, puede agregarse aquí una nota sobre el uso griego. En el habla corriente, demokratía (literalmente: dominio del pueblo) significaba la democracia política arriba mencionada, pero los teorizadores políticos, especialmente Platón y Aristóteles, la utilizaban en el sentido de «gobierno de los pobres», y en consecuencia la condenaban por ser una forma inversa de la oligarquía o tiranía, gobiernos inspirados por intereses egoístas. Politéia era el nombre que se daba al gobierno constituido por el consenso general, sin referencia a ninguna clase. <<

[35] A. W. Gomme, *History of Greece*, Vol. I, en *History of European Civilización* (Eyre). Quizás sea ésta la mejor historia breve que existe de la civilización de Grecia. <<

[36] Es decir: la Boulé. <<

[37] Esto implica, evidentemente, que el auditorio de Pericles, en su mayoría, vivía en Ática y no en Atenas o en el Pireo. <<

[38] La palabra griega para designar la Razón, en este sentido, es *lógos*, de donde procede el adjetivo «lógico». Habitualmente *lógos* se traduce mal por «palabra»: es más bien «discurso», o la idea comunicada por el discurso. «En el principio era la Palabra» significa en realidad «En el principio era la Concepción». <<

[39] El texto es aquí inseguro. <<

[40] Hipócrates (Loeb Class, I, sig.) editado por W. H. S. Jones. <<

[41] Ver algún ejemplo en las últimas páginas de su Gorgias. <<

[42] Kalón; véase página 86. <<

[43] véase pág. 78. <<

[44] Éste puede leerse (resumido) en J. A. K. THOMSON, *The Greek Tradition*. <<

[45] Un interesante y vivaz relato de la banca se encuentra en: T. S. GLOVER, *From Pericles to Phillip*, en el capítulo «The house of Pasion». <<

[46] La condición de miembros de un *demo* venía por linaje, no por residencia. <<

[47] En *Essays in History and Literature*, Blacwell, 1937. <<

[48] Los que hallen este tema interesante o importante pueden ver HANS LICHT, *Sexual Life in Ancient Greece*. <<

[49] Por J. S. BLAKE REED en el M*anchester Guardian*. <<

[50] *Ion*, 843. <<

[51] Tanto Jenofonte como Aristóteles señalan que al tener hijos la esclava decente se volvía más adicta a su propietario. Pero un hombre no debe ignorar quien ha de nacer en su casa. <<

[52] GLOVER, *From Pericles to Phillip*, 346; JENOFONTE, Econ., III, 12. <<

[53] HAIGH, *The Arttic Theatre*, 3.ª edición (por A. W. Pickard-Cambridge). <<

[54] Es verdad que la comedia y el drama satírico estaban asociados con la «religión», y que esto a menudo elimina las dificultades de llamar a la misma cosa con diferentes nombres. <<

[55] En defensa del banquero Formio. <<

[56] Ver más arriba, pág 93. <<

[57] Traducción de Jebb. <<

[58] Como dijo en cierta ocasión Balfour: «Nada importa demasiado, y muy pocas cosas importan en absoluto». <<

[59] TUCÍDIDES, I, 94-96, 128-138. <<

Índice